VILNIAUS UNIVERSITETAS -

LIETUVOS KULTŪROS MINISTERIJA

L. P. KARSAVINO ARCHYVAS

KNYGA I

Šeimos paštas

Nespausdinti darbai

Sudarė, įžangą ir komentarus parašė

P. I. Ivinskis

Vilniaus universiteto leidykla
2002

[О ВРЕМЕНИ]

I

Сознающее себя, „самосознательное“ эмпирическое бытие, наше конкретное я несовершенно. Оно (с. 3) познает себя не целиком, не совсем. Нашему я мало известно то, чем оно будет, и лишь „частично“ – то, чем оно было. Даже себя – настоящего вполне оно не познает, не проникает в свою-же глубину: в свое „несознательное“ существование. Оно познает себя в разной степени осуществляющим свои возможности, более или менее, но никогда – всецело актуальным и свободным.

Наиболее (с. 3) актуальным и свободным я сознаю себя в своем настоящем, т. е. в своем прехождении в себя-прошлого и становлении собою-будущим. Мое настоящее – я сам (не говорю: только я сам), как я сам (хотя менее актуальный и свободный) – и мое прошлое и будущее. Преходя я непрерывно и неуловимо (хотя где-то все же появляется „надрыв“) становлюсь собою-прошедшим: мое настоящее делается удаляющимся и отдаляющимся от меня (не говорю: „отдалившимся“) прошлым; в становлении меня собою-будущим мое будущее делается моим новым преходящим-становящимся настоящим. Никакие (с. 3, 5) уловимые границы не отдаляют меня-настоящего от меня-прошлого и меня-будущего: все три я – одно и тоже конкретное мое я, преходящее-становящееся. Тем не менее за какою-то неуловимою границею я-настоящий не я-прошлый (начинаю себя-прошлого чувствовать так же, как устав чувствую свое тело) и не я-будущий. Я-настоящий актуальнее и свободнее. Я-будущий еще не актуален, и если и не „чистая“, только готовая в становлении меня-настоящего актуализоваться возможность-потенция, то не далек от этого; я-будущий еще буду настоящим. Я-прошлый уже „по настоящему“ не актуален. Вместе с недостатком актуальности во мне-прошлом и – будущем

оказывается недостаточным и само прехождение – погибание, движение. Я-прошлый, конечно, не перестаю преходить, но менее прехожу, чем ухожу от меня-настоящего; а может быть, я настоящий преходя-становясь ухожу от себя-прошлого или – оба мы расходимся в разные стороны. Во всяком случае возникает возможность усумниться (хотя и – не надолго) в движении себя-прошлого; в движении же себя-настоящего никак не усумнишься. Я-прошлый становлюсь – все менее актуальный, правда, становлюсь и вновь (хотя и не „по настоящему") актуальным в воспоминании себя-настоящего о себе-прошлом. Но в воспоминании – я-ли прошлый актуализуюсь? или я-настоящий актуализую? Я-будущий словно еще не прехожу-становлюсь, поскольку уже не стал собою-настоящим. Таким образом, будучи непрерывным и потому неопределенным (с. 1), мое конкретное я себя раз-деляет на прошлое, настоящее, будущее, о-пре-деляет, хотя и так, что пределов нигде установить нельзя, – не до конца, не совсем (с. 1сл.). Будучи движением, или изменением (становлением-погибанием), что очевиднее всего в нем как настоящем (с. 1), оно в качестве именно настоящего стабилизует (с. 61) меньшую свою актуальность как себя-будущее и себя-прошлое; мало того – в противостоянии им обнаруживает склонность стабилизовать и себя-настоящее. Однако я-прошлое было настоящим и перестает им быть; я-будущее будет настоящим и им становится; я-настоящее становится будущим и прошлым. В сознании моим конкретным я себя все оно будет, есть или было настоящим (с. 9). Во всяком самораспределении его на свои прошлые, настоящие и будущие я-моменты всякий из них был, есть или будет я-настоящее и настоящее я, т. е. все конкретное я, хотя и не совсем, не в полной его актуальности (с. 1). Настоящий столько же, сколько моментов-индивидуаций я, хотя они могут различаться по степени своей актуальности, ибо ни одно не актуально вполне. Нам здесь прежде всего важно я-настоящее как таковое во всей возможной его актуальности.

Как (с. 69, 76, 193) на-стоящий я весь (хотя не совсем, что может создать иллюзию, будто не весь, а какая-то часть меня)

(с. 2) прехожу, делаюсь собою-прошлым и весь становлюсь собою-будущим; весь – конкретное единство своего двойства и двойство своего единства. Но действительное единство двойства, т. е. двойства, которое является самим раздваивающимся в нем единстве (не отвлеченным единством!), должно быть единством множества, всеединством (с. 68). Поэтому настоящее мое я есть конкретное свое всеединство, что и обнаруживается в способности его бесконечно дифференцироваться. И сознавая, что я весь прехожу, погибаю, и весь становлюсь, возникаю, я не испытываю от этого противоречия никакого интеллектуального или эмоционального неудобства (с. 10). Мое прехождение отличается от моего становления, но от него не отделимо и ему „хронологически" не предшествует, ему так сказать „одновременно" (с. 92, 103). Мое становление означает, что я делаюсь „иным", новым собою, из чего следует, что я перестаю быть „этим". Преходя, т. е. переставая быть „этим", я становлюсь „иным", новым (с. 9). Если я представляю свое конкретное я делимым (что с оговоркою о неполноте разделения, т. е. неполноте прерывности и непрерывности моего я, допустимо (с. 5)), я могу выразить свое наблюдение следующим образом. – Становясь я приобретаю нечто новое (хотя бы оно было только утратою того, что у меня есть) и тем самым теряю совокупность всего у меня имеющегося, заменяемую новою совокупностью; преходя я утрачиваю нечто (хотя бы свой недостаток, например, неведение) и тем самым приобретаю новое (знание). Однако как раз в настоящем утрачиваемое еще не утрачено и приобретаемое не приобретено, а потому лучше сказать так: становясь новым я умираю как прежний, преходя (умирая) рождаюсь (становлюсь) как новый. Становление-превращение-рождение невозможно без прехождения-погибания-умирания, и наоборот. Это двуединый прерывно-непрерывный процесс (с. 4), в котором начало сливается с концом. О (с. 89) полной смерти и всецелом превращении мы пока еще не говорим, так как в эмпирическом

своем существовнии их не наблюдаем и еще не уяснили: равнозначна-ли наша эмпирическая смерть полному, совершенному нашему исчезновению. Но и в границах неполных погибания и становления как могу я весь погибать и становиться, если весь не восстановляюсь (с. 13, 45, 193)? Если-же весь я становлюсь, погибаю и восстаю (или – погибаю, становлюсь, восстаю), то можно ли признать это не допуская последовательности погибания-становления-восстания (или – становления-погибания-восстания)? Только последовательность не может быть „хронологическою", ибо тогда бы она всего меня делала не всем. Она – последовательность временнàя, но без того, чтобы моменты ее (погибание, становление, восстание) исчезали, были врѐменными. Поскольку они врѐменны, исчезают, мое я актуально не совсем, несовершенно. Поскольку в погибании-становлении моего настоящего я нечто уже исчезло и прибыло, оно перестало быть этим настоящим я. Оно становится-погибает, а не стало-погибло-пара (...) (с. 1сл.) Но при всем своем единстве погибание и становление различаются. В качестве погибающего и становящегося тоже самое мое я сразу движется в двух прямо противоположных направлениях: к тому, чем оно будет, и к тому, чем было, к тому, чего еще или уже нет, но что в моем конкретном настоящем я все-же как-то существует (с. 8). Качествуя своим погибанием и становлением мое я двойственно-множественно, но и едино (с. 107). Оно становится чрез свое погибание и погибает в своем становлении, живет чрез свою смерть и умирает в своей жизни. Сколько бы мы не сжимали свое настоящее, как бы глубоко в него ни погружались, везде, в самом пределе мы находим только жизнь чрез смерть; нигде не видим неподвижной точки (с. 7). Жизни без смерти нет (с. 55). Такая жизнь – отвлеченное понятие, выдумка, не превращающаяся в действительность от наименования жизни / вечного или бесконечного (с. 28). Если уж говорить о бесконечности, то бесконечна (мы здесь, разумеется, выходим за

границы нашего я-настоящего) именно эмпирическая наша жизнь, начала и конца которой мы не видим. Умозаключение по аналогии от смерти всех людей не убедительно, ибо мы не знаем (с. 89): является-ли эта смерть „окончательным концом“ и означает ли полное исчезновение жизни. Единство нашего конкретного (но уже вышедшего за пределы своего настоящего) я заставляет в таком непозволительном расширении вывода усумниться, потому что во всей жизни нашего я мы не усматриваем уловимых пределов и полной прерывности. Что подобную бесконечность надо признать дурной, несовершенной, – согласны. Но не менее несовершенна и бесконечность безжизненного покоя, неизменная вечность.

Жизни без смерти нет и быть не может. Это значит, что нет и не может быть неизменного, недвижного конкретного настоящего (с. 6). Настоящее я отличается от своего будущего и прошлого большею актуальностью и в связи с нею как раз большею изменчивостью, большим движением. Оно – единство своего становления и погибания, столько же первое, сколько второе и оба они вместе. Но вне их его нет. Оно оба они вместе, а потому, если для погибания нет становления, и обратно, то для настоящего как их единства оба они в равной мере есть; и оно – их „есть“. Если я становится лишь погибнув (это и есть онтический-временной его порядок), то в единстве своем оно не умаляется и не пребывает: настолько же становится, насколько погибает, более того – погибая не погибает и становясь не становится (что уяснитсяя в связи с его пространственностью (с. 69)). Оно, настоящее двуединое я, неизменно в изменении-смене своих качествований как покой своего движения и движение своего покоя, как едиство своего живого множества и множества своего живого единства (с. 68). И даже не единство и множество оно, а – единение-множение, единствование-множествование.

Настоящее (с. 6(121)) мое я как-то содержит в себе еще не существующее свое будущее и уже не существующее свое

прошлое. В нем они как-то существуют. Это возможно, если оно не только отличное от них настоящее, а их „есть“, если оно есть и они, а они – утратившие относительную полноту его актуальности или не достигшие ее его прехождение и становление. Их нет только „по настоящему“, по отношению к противопоставляемому или настоящему, как по отношению к погибанию нет становления. Их бы совсем не было, и я бы ими не было, если бы существовало абсолютное забвение, в чем многие вслед за Лейбницем сомневаются (с. 22), и не существовало данности будущего, отрицание которой еще более невероятно. Отрицать существование прошлого и будущего значит отрицать смысл всеми нами постоянно произносимых слов „было“ и „будет“, т. е. отрицать временнòе течение нашего я, непосредственно данное нам в нашем опыте. Таким образом наше конкретное я всевременно не только как настоящее, т. е. как актуально содержащее в себе все погибание и все становление себя-настоящего, свою жизнь чрез смерть, а и – в несравнимо меньшей степени актуальности – как прошлое и будущее.

Будучи единым наше конкретное я и множественно в своих качествованиях. Но качествования его – оно само. Погибая он есть погибающее я, отличное от становящегося я, хотя с ним и единое. Иначе оно, наше я, не все погибает и не все становится. Правда, оно погибает-становится не совсем, но – все и во всяком своем моменте и все не совсем. „Не совсем“ как недостаток разъединенности и единства является основанием для деления нашего я и всякого момента его на части, но деление не удастся в я-настоящем и не уничтожает существенного единства я и его моментов: по существу часть его равна ему-целому (с. 11). Это очевидно в его единстве-непрерывности, которая не только недостаток множества-прерывности, а его и восполняет. Показательно, что свое погибание, в котором что-то несомненно исчезает, отрывается от нас (с. 4(92)), мы познаем как непрерывный процесс (с. 19). Мы уподобляем свое погибание таению,

но физический процесс таения объясняется как прерывный (чтобы, философски его рассматривая, вновь найти в нем непрерывность). Как погибание нашего я есть оно-само-погибающее, так прошлое и будущее его – оно-само-прошлое и – будущее. Но я-прошлых и я-будущих столько же, сколько я-настоящих (с. 3). Наше конкретное я – их всеединство (с. 4). Однако признавая наше я всеединством мы познаем его как несовершенное и как несовершенное всеединство. Несовершенство есть, по точному смыслу слова, не-совершенность, не-завершенность, неполная осуществленность, или актуальность. Несовершенство нашего я и сказывается в том, что оно не совсем, не до конца, не до полной своей смерти прерывно и так же не совсем непрерывно: не разорвано и не цело, а – „надорвано" (с. 10). Несовершенство я – его „будущность", но по отношению к своему будущему и настоящее его „прошлость".

Становясь чрез погибание наше я может быть актуальным только в своем погибании и чрез него. Оно может быть множеством только чрез свое разъединение-погибание, единством множества только чрез исчезновение-погибание множества, всяким моментом своего множества только чрез разъединение-погибание всех других его моментов. Но несовершенство нашего я в том, что оно не может всего этого совершить, довести до конца, а потому более разъединено, чем едино (с. 9(22)). Мы видим всевременность настоящего своего я осуществляющеюся в двуединстве погибающего я с я становящимся, в их равной актуальности, в их „одновременности", т. е. в том, что при онтическом-временнòм предшествовании одного другому, оно не предшествует ему „хронологически", оба они временны́е, но не врèменные (с. 109). Актуализовать себя как всеединство я может лишь в своем погибании-становлении, т. е. в онтически-временнòм порядке своих моментов-индивидуаций. Оно должно быть временны́м их рядом, а каждый из них должен быть своим и его погибанием-становлением (с. 77). Все я и всякий его

момент должны быть и не быть, т. е. – я должно быть и не быть как всякий из них в онтическом его месте и как все они, а все они и всякий из них должны быть и не быть будущим, настоящим, прошлым. Только быть будущим и прошлым в совершенстве я не означает меньшей актуальности, чем быть настоящим, как и в несовершенном настоящем нашем я погибающее я не менее актуально, чем я становящееся.

Вследствие своего несовершенства наше я не может быть вполне всевременным. Подобно тому, как оно не вполне опознает себя-настоящее, не проникая в глубь своего „несознательного" бытия, оно в своем погибании-становлении опознает себя как целое с неравною степенью ясности и конкретности – словно смотрит на все заполняемое собою пространство из его меняющегося центра. Опознавая (с. 12) себя, наше я видит себя „отчасти" (хотя понятие „части" здесь и не годится (с. 9)) конкретно – как то и то думающее, чувствующее, волящее „отчасти" вообще и смутно – как себя существующее и находящееся на пороге дифференциации, конкретнее – как себя настоящее, в общих чертах и недифференцированно – как себя-прошлое и себя-будущее, которые по существу суть многие его индивидуации, многие моменты его – всеединого я, многие настоящие я, только прошедшие и будущие для этого его настоящего я. Такое смутное наше познание еще не отвлеченно и полно тенденций конкретизоваться, но оно легко становится отвлеченным, когда мы забываем о конкретном, хотя и недифференцированном его содержании, когда смотрим на познаваемое „формально", довольствуемся тем, что оно – наше „я" (с. 12). Несовершенство нашего я – его ограниченность без видимых границ, бессилие его актуализовать себя хотя бы в меру актуальности данного его настоящего. Но это и есть превращение онтически-временно̀го, всевременнего, ряда в ряд врѐменных настоящих я, часть которых только на-ступают (еще не на-стоящие, будущие; хотя и нельзя сказать: „еще не сущие"),

часть пре-ходят, у-ходят (но их нельзя назвать „уже-не-сущими“), а одно на-стоит: на него наступают первые, и от него уходят вторые, про-шедшие, прошлые. Однако на-стоящее вовсе не стоит, а преходит становясь прошедшим и становится новым настоящим, преходя как это настоящее, наступая как становящееся им будущее. Здесь нас вводят в обман закрепленные языком собственные наши толкования. Я-настоящий (с. 61), отделяя от себя (познавая) свое „настоящее“, невольно его стабилизую, так же, как стабилизовал свое прошлое и будущее.

Но именно прошлое и будущее помогают мне объяснить мое заблуждение. Опознавая их я не только их противопоставляю себе, опредмечиваю, а и воспринимаю их вообще, в целом, смутно и не конкретизуя, даже с тенденцией к отвлечению (с. 11). Когда я вижу в себе-прошлом или – будущем себя самого, я обычно довольствуюсь тем, что это – „я“ (с. 11), мое единство. Единство же есть целость как таковая, отвлеченно от того, что цело, и потому – покой, неизменность объединяемого множественного-движущегося процесса. Даже когда я представляю себе какой-нибудь конкретный момент, „фрагмент“ своего прошлого: близкого мне человека, его лица, его (всегда законченное или „остановившееся“!) действие, мое представление имеет стабильный характер. Прошлое (с. 5(12)) начинает жить, когда я его снова переживаю, когда мысленно начинаю его исправлять либо восполнять. Стабилизация прошлого и, конечно, будущего стоит в связи с недостатком их актуальности, ибо актуальность заключается именно в движении и множении, в погибании-становлении. Там не менее прошлое преходит: все более забывается, бледнеет, все далее уходит от стремящегося в будущее настоящего. Прошлое преходит уже потому, что как то находится в несомненно преходящем настоящем, потому, что оно – само наше я, которое погибает-становится. Прошлое восстановляется, когда я его вспоминаю или когда оно само неожиданно всплывает в моем сознании. Точно также становится, неожиданно

встает в моем сознании, конкретно видим и тот либо иной „фрагмент" моего отдаленного будущего, в некоторых случаях вопреки всем позитивистическим предрассудкам много позднее действительно осуществляющийся (с. 14). Но если он встает, делается моим настоящим, он не может в нем не преходить. С другой стороны, это самое мое я, теперь настоящее, было будущим и будет прошлым, то же самое прошлое мое я было настоящим и будущим; то же самое будущее я будет настоящим и прошлым. А то же самое и это мое я одинаково (хотя не в той же степени актуальности) есть свое настоящее, будущее, прошлое, не какой-то их элемент.

Представляя себе временное движение нашего я как ряд хотя бы бесконечно малых элементов (мгновенных настоящих) и забывая о единстве-непрерывности я, мы неизбежно приходим к целому ряду противоречий. – Временно̀й ряд кажется нам то – потоком проносящимся из будущего в прошлое через неподвижное настоящее наше я (но тогда не может быть много настоящих и без дополнительных гипотез, т. е. в конце концов, без признания какой-то всевременности я не должно быть прошлых и будущих), то – раз навсегда данным неподвижным рядом элементов, сквозь которые из прошлого в будущее проносится наше настоящее я (опять-таки в каком-то смысле всевременное и за своими границами). Настоящее кажется нам движущимся из прошлого в будущее, а вместе с тем и текущим в двух противоположных направлениях: в будущее и в прошлое (становление-погибание, предви́дение-воспоминание). Прошлое все больше удаляется от настоящего, а вместе с тем его догоняет и в него возвращается, вспоминается. Будущее движется к настоящему, но его элементы могут, нарушая порядок, издалека перескакивать через другие, попадать в настоящее и в нем преходить еще не осуществившись (с. 13). Временно̀й ряд представляется не имеющим начала и конца, т. е. неопределенным, и тем не менее должен быть определенным, ибо состоит из

определенных элементов и познается нами как целое (с. 24). Если временной поток на самом деле только ряд мгновений-атомов, – почему граница между настоящим и соседними с ним моментами неустановима и, повидимому, относительна (с. 17)? И каким образом тогда в настоящем находятся прошлое и будущее, к тому же не только соседние ему их моменты, а потенциально все (с. 63)? Если настоящее нечто вроде лейбницевской монады и в нем не сами прошлое и настоящее, а только субъективные их образы-копии, то, во первых, проблема во всей своей неразрешимости лишь перенесена внутрь монады, которая таким образом оказывается ненужною, во-вторых – подмена реального взаимопроникновения моментов мнимым, прошлого и будущего их копиями, заменяет знание недоказуемого верою в предустановленную гармонию. Если же мы признаем принципиальную достоверность знания и действительное наличие прошлого и будущего в настоящем, мы должны восполнить их разъединенность адекватным ей их единством, т. е. приходим к признанию всеединства и, в частности, всевременности конкретного нашего я, настоящего-прошедшего-будущего.

Воспользовавшись своею склонностью к стабилизации временности и утоляя свое эмпирическое желание не умирать (с. 22), мы можем, казалось бы, предположить, что наше я как вечное настоящее находится над объемлемым им своим временны́м процессом, что оно не-, вне- или сверх-временно, и что временно̀й его процесс протекает внутри его. Подобное предположение, строго говоря, не что иное, как замаскированное, недостаточно опознанное признание того, что наше я и покоится и движется (ведь оно выше или вне своего движения), и едино и множественно, что оно всеедино и всевременно. Но, строя свою гипотезу, мы на это внимая не обращаем, хотя именно этим объясняется некоторое вероподобие наших выводов (с. 30). Мы отвлекаем свое я от его множественности и движения, т. е.

выбрасываем из него все конкретное его содержание. Содержание его оказывается уже не его, а неизвестно-чьим содержанием: чистым, т. е. не мыслимым, множеством и неким беспокойством, даже не движением, полною неопределенностью, бессильною возможностью, „потенциею“, „материею“ древних. Существует ли, может ли такое содержание существовать (с. 17). Говорят, что в существовании его убеждает усыновленный Платоном Демокритов приблудок, „незаконорожденное рассуждение“. Но незаконорожденное рассуждение узаконяется лишь постольку, поскольку утверждает единство моего я с его содержанием и невозможность их разделить (для начала хотя бы в познании) (с. 61). Само я при отвлечении его тоже оказывается пустым, чистым, т. е. не мыслимым (как же тогда существующим?), недвижным единством, формою без содержания. Оно уже не настоящее-временнòе и не настоящее-подлинное, не я, а абстрактное „время“, в котором не касаясь его протекает временнòй процесс. Время его в себе содержит, но кроме того и делит, множит, дифференцирует на прошлое, настоящее и будущее, измеряет. Просто, чудеса в решете! – Будучи единым время разъединяет, т. е. само разъединяется; будучи недвижным непрестанно движется; будучи единым множественно. Оно столь же и так же противоречиво, сколь и как противоречив временнòй процесс конкретного нашего я. Для чего же было огород городить? Конкретное свое я мы убили, отвлеченное от него я должны были признать каким-то безличным временем и – ничего не выиграли, ничего себе не уяснили. Ведь это время не может нам сказать, чем оно себя и внешний ему процесс (который, как мы видели (с. 16), и процессом-то назван быть не может) измеряет, откуда считая оно себя или его разделяет на прошлые, настоящие и будущие. Что-нибудь из двух (с. 21): либо (1) время отражает, познает, т. е. содержит в себе, конкретный временнòй процесс или его временит, либо (2) отделенное от него, воображает себя каким-то подобным ему (но как тогда оно

может знать, что подобным?) процессом. В обоих случаях оно изрыгает из себя, как новый Кронос, проглоченное им я и делается его „формою созерцания" (удаляется в „идеальное" царство, с которым нам (1) еще придется познакомиться, или, по другому мнению, в Тартар, где уже поджидают его Сисиф и Тантал). Во втором случае (2) оно обнаруживает полное свое незнакомство с аристотелевскою логикою и совершенно разнузданное воображение; в первом (1) – полную свою ненужность, ибо временной процесс как наше конкретное я может обойтись и без него. Времени, отвлеченной временности, не способна спасти его всеобщность, будто бы не данная в эмпирическом нашем существовании. Ведь в лейбницевски-кантовском понимании времени всеобщность постулируется как данное его свойство, именно для объяснения эмпирической ее данности; и в отвлечении всеобщность понятна не более, чем в конкретном бытии. В отвлечении всеобщность времени даже менее понятна, потому что как раз отвлечение-изолирование времени вынуждает согласовать его определенность и его бесконечностью: задача неразрешимая, пока под бесконечностью разумеется отвлеченная, временнàя бесконечность (с. 24).Нам говорят, что формы созерцания (времени) без содержания нет. Соглашаемся с этим утверждением, только уточняем его смысл (с. 30). – Вне содержания нет и всеобщности времени. Форма созерцания есть форма созерцаемого содержания, а созерцаемое – ее содержание. Содержание и форма не вне друг друга и различаются лишь в своем единстве. Почему же тогда их различение не может быть саморазъединением пребывающего и единым конкретного нашего я?

Итак, после долгого блуждания в море абстракций мы возвращаемся на свою Итаку: в конкретное всеединое свое я. Его непрерывное изменение не может быть только непрерывным (с. 9(202)). Иначе оно не было бы погибанием, в котором что-то исчезает, и становлением, в котором появляется что-то новое. Будучи же и прерывным наше я не только едино, а и мно-

жественно. Но оно может быть единым несмотря на свое множество только потому, что изменяется, движется, а единство и целость движения не иное что, как его, движения, покой. Наше я не просто при-, про-, преходит и становится (le devenir, das Werden); и мало сказать, что оно длится (dure durée). Оно сохраняет в себе все свое течение; и нельзя сказать, что для него, хотя течение частью протекло, а частью не дотекло (с. 24). Течение нашего я – сохраняющее его единство его саморазъединение (с. 69). Наше я движась и покоится как все целое своего движения, едино в противопоставлении своему единству своего множества, себя со-знает (с. 29). Это и делает его движение временным, отличая его от всякого другого движения (но не делая других движений вневременными). Всякое другое движение соотносительно внешнему себе покою, по отношению к которому оно движется, внешней неизменности, по отношению к которой изменяется. Временнòе же движение, которое есть движущееся наше я, само как целое есть свой покой и своя неизменность. Потому и называем мы свое я всевременным, отказываясь не только от терминов „невременный" и „вневременный", а и от подозрительного „сверхвременный". Движась наше я сознает себя как все свое движение; и самосознание его делает это движение временны́м. В самосознании, в саморазъединении я на субъект и объект, specificum временности движения (не того, что оно преходит, а того, что преходя восстановляет себя и пребивает (с. 28). Наше настоящее есть само всевременное наше я как „это" определенное настоящее, которое противостоит другим настоящим (бывшим и будущим), но во всевременности своей от них не отличается, с ними едино. По существу своему настоящее – наибольшая актуальность всеединого-всевременного нашего я. Актуальность же его не что-то стабильное, а возвращающееся-возвратившееся в себя чрез саморазъединение единство нашего я, раскрытие им своего покоя, в котором покоится его движение (с. 23). Поэтому настоящее не одно, а –

всеединство настоящих, и не стоит, а – движется, погибает-становится.

Однако тут мы сталкиваемся с несовершенством нашего я. Саморазъединение его, конечно тоже несовершенно, т. е. в саморазъединении я не вполне разъединяется и не вполне восстановляет свое единство, более разъединено, чем едино (с. 22, 92). Неполная разъединенность означает, что я в некоторой степени остается неопределенным и неопределимым, будущим. Неопределенно-неопределимо оно, когда в самом настоящем своем познает себя как целое. Неопределенным (не до конца определенным, т. е. и будущим, а потому восстающим-вспоминаемым) представляется ему его прошлое; и еще неопределеннее его будущее. Неполнота единства означает, что единство (с. 156) не адекватно разъединенности. Я не в силах с равною степенью актуальности содержать в себе все свои моменты и преодолеть их взаимопротивоположность не жертвуя их определенностью. Даже в акте отвлеченнейшего своего самопознания оно стоит на пороге ощущения непреодолимой своей раздвоенности. За непостоянною и неопределимою, но все же реальною границею своего текущего настоящего наше я опознает себя не обладающим („еще“ или „уже“) настоящею (тоже несовершенною) актуальностью – как себя только будущее или прошлое, даже – как отчуждающиеся от него будущее и прошлое (с. 104). Для него погибание не возмещается новою такою же актуальностью погибшего, его полным восстановлением: вспоминаемое не может стать настоящим. Правда, само погибание неполно: абсолютное забвение недоказуемо и маловероятно (с. 8). Погибание адекватно его возмещению в воспоминании. Но мы недостаточно усматриваем недостаточность своего погибания, как не усматриваем и недостаточности своего (вос)становления: относительное свое погибание склонны считать абсолютным, невозместимою утратою себя. Для того, чтобы опознать неполноту своего становления, надо как-то видеть его полноту, свое совершенство.

И когда нам удается смутно его прозреть, нам очевидно, что наше становление недостаточно, и что недостаточность его связана с недостаточностью нашего погибания. Мы не умираем, эмпирически не хотим умирать (с. 16) и потому вполне не живем. И все же адекватность неполноты погибания неполноте восстановления является преобладанием в несовершенном нашем бытии (как только несовершенном!) погибания над становлением, ибо полноты единства в этом бытии нет (с. (211) 10, 21).

Таким образом временные моменты нашего я становятся врѐменными, онтически-временнòй их порядок – несовершенно-временным и как бы врѐменным (или дурною бесконечностью (с. 28)). В каждом нашем настоящем мы по отношению к нему, но исходя из его и своего всеединства различаем моменты временнòго нашего изменения потому, что их (в том числе и это наше настоящее) определяет в своей всевременности всеединое наше я. Оно определяет-различает их, устанавливая онтически-временнòй их порядок не вследствие временнòго их следования (временность не конституирует, а сама конституируема саморазъединением я), но вследствие смыслового их соотношения (не может начало быть раньше конца и т. п., которое приоткрывается нам в целесообразности нашей деятельности, в смысле нашей жизни (к с. 23 (105).

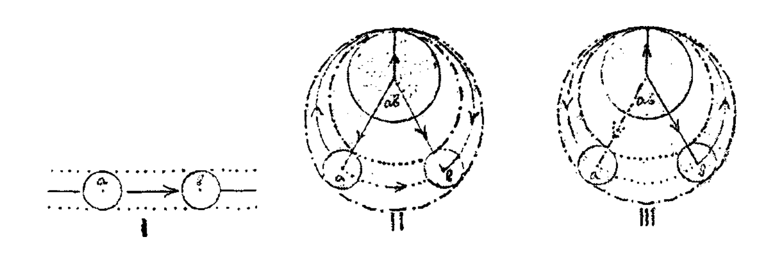
Всевременное я ставит и снимает свои настоящие из и в своей всевременности. Но (с. 188) во всевременности не может быть какого-нибудь одного настоящего, от которого бы производился счет всех других, по отношению к которому все бы они поочередно были настоящими, как нет такого настоящего и в эмпирической нашей временности. Эмпирически мы устанавливаем временнòй ряд исходя всегда из данного актуального настоящего, т. е. относительно, этот ряд переустанавливая. Все наши эры условны. Очевидно, что счисление времени было бы невозможным, если бы счисление это не было единым во всех настоящих актом, т. е. их единством, т. е. всевременностью

нашего я, которая достигается как всегда та же самая полнота именно в актуальности каждого настоящего. Всевременное же наше я устанавливает ряд своих индивидуаций-настоящих, т. е. актуализуется как все они и каждое из них, всевременно, сразу. Принцип их (все)временного ряда не временнòе их следование, а конституирующее его смысловое их взаимопонимание (с. 23). А в смысловом их взаимоотношении должен быть лишь один момент ориентации. Для всевременности нашего я этот момент – самосознание его, т. е. саморазъединение его на субъект и объект и их воссоединение, его всеединство как его всевременность. Для несовершенного я этот момент – данная ему в его самосознании наибольшая (относительно) полнота его самораскрытия-самоактуализации, апогей его осмысленного временного развития, эмпирически наиболее совершенное его настоящее. Отсюда – наша потребность в эре и даже в удовлетворяемой христианским летоисчислением абсолютной эре. Начало эры определяется значением момента, т. е. в конце концов, его отношением к совершенному бытию или относительно наибòльшим эмпирическим совершенством момента. Это начало не может быть первым или последним настоящим; не только потому, что самих их нет, а и потому, что несовершенная актуализация я предполагает постепенное движение его между небытием и бытием: его становление из небытия в бытие и его погибание из бытия в небытие. Таким образом опознание нами временности нашего существования не зависит от того, конечно оно или бесконечно.

Поэтому онтически-временнòй поток имеет лишь одно направление, однозначен и необратим. Но для нашего я в его несовершенстве временнòе движение связано с неполнотою его погибания-становления, т. е. предполагает недостаточную и неравномерно-недостаточную актуальность его моментов. Неравномерна же их недостаточность потому, что их актуальность не что иное, как их актуализация, т. е. процесс погибания-

становления единого я (с. 20), а погибание-становление движит я от полноты в небытие и от небытия в полноту.Полнота нашего я есть завершенность процесса его актуализации, или его актуальность, но в актуализации есть „больше“ и „меньше“, степени, а потому должны быть и степени актуальности, которая и в совершенстве своем – всеединая актуальность, в несовершенстве же – лествица актуальностей.

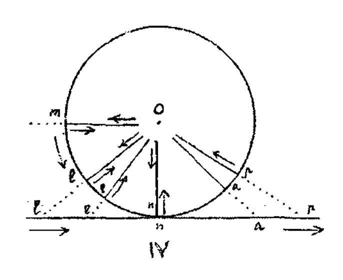
Вопрос о начале и конце, о конечности или бесконечности времени (с. 76) не имеет смысла (ибо противоречивы), пока имеется в виду (бес)конечность времени во времени же (с. 9). К тому же времени нет: оно лишь ошибочно ипостасируемое нами отвлеченное понятие временности нашего я. А временность такое же качествование нашего я, как его пространственность, и – само это я. Временность конечна или бесконечна вместе с нашим я, поскольку оно конечно или бесконечно (разумеется, не в смысле конечности или бесконечности одного из своих качествований: пока наше я есть, оно и качествует). Временность нашего я есть движение-саморазъединение его в целом и в каждом его моменте восполняемое их единением, в их несовершенстве – несовершенно, не вполне (с. 96, III) (с. 19 сл.). Временность я имеет тот смысл, что нет момента я, который бы лишен был предшествующего и последующего ему моментов. Но всякий момент проистекает из до неразличимости сливающейся с ним своей неопределенности, которая для него, для определяющего себя как проистекающий, момента является инообпределенностью. Если мы себе представим первый момент ряда, то с самого начала самоопределения этого момента его неопределенность должна стать для него отделенною от него, определенною, т. е. иным предшествующим ему моментом у которого также должна быть предшествующая ему неопределенность, и т. д. (с. 81) Иначе говоря проистекание момента в из момента в а надо представлять себе не по схеме I, а по схеме II, где малый круг символизует неопределенность

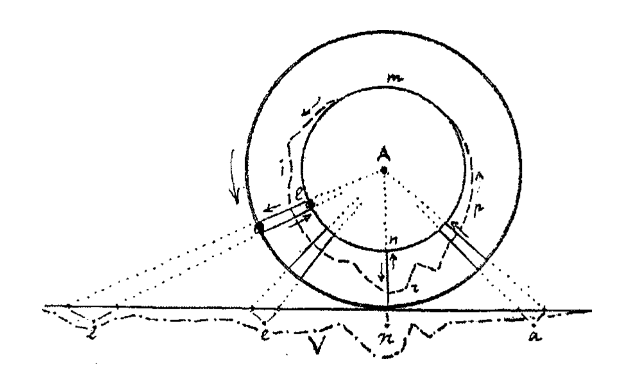


или неразличенное единства а и в, а большой – их двуединство, т. е. единство создающегося исхождением их из малого круга двойства, или их самоопределением. Момент в проистекает из ав и из а чрез посредство ав, в которое в а для этого возвращается, как показывают стрелки: обозначенное пунктиром движение из а, в в в данном чертеже можно считать иллюзорным, транскрипцией истинного движения в несовершенстве. Схема III показывает проистеканис „первого" момента (в), причем предшествующий момент (а) не иллюзия в и не после его, как и линия ав-а. Аналогичным образом истолковывается и „последний" момент временного ряда, тоже не „последний", а „предпоследний" и даже предшествующий неопределимому множеству моментов.

По отношению к я как к целому временность имеет следующий смысл. – В качестве саморазъединения-движения (разъединенность-множественность относится уже к пространственности) я все движется, и его саморазъединение есть оно само. У него нет начала, ибо, поскольку саморазъединяясь я находит свое начало в своем покое, покой, как самое я, оказывается уже саморазъединяющимся-движущимся. И то же самое следует сказать о конце саморазъединения (не говоря уже, что не может быть конца без начала): конец, остановка движения есть покой, а покой – саморазъединяющееся я. Представляя себе временнòй ряд моментов как вытянувшееся в одну линию бесконечное множество точек или как одну бегущую точку, которая движением своим создает линию, мы невольно представляем себе существование либо несуществование первой и последней точки или начала и конца движения. Но представление себе

временного ряда моментов в виде прямой линии вовсе не обязательно (с. 190). Можно представить себе временнóй процесс как движущуюся окружность, созидаемую излучением центра, который, установив себя точкою окружности, всякий раз возвращается в себя для нового излучения в качестве следующей точки. Это изображено на схеме IV, где движение точки-центра показано линиями со стрелками (m-l-e-n-a-p), движение окружности (видимый в несовершенстве эффект движения точки центра) стрелкою, а линейное представление временного процесса проекцией радиусов (Ol, Oe, On, Oa, Op) на прямую. Всякая точка окружности символизует нпстоящее-прошлое (m-l-e) или настоящее-будущее (a-p), точка n – „это" актуальное настоящее. Окружность дана несовершенному познанию в движении. Поэтому вопрос о том, с какой точки оно началось, отпадает, повторность движения может пояснить становление как восстановление погибающего, а допуская бесконечную быстроту движения мы согласуем его с покоем. Недостаток схемы в том, что она наводит мысль либо на бесконечную повторяемость, либо на бесконечность окружности. Мы можем предположить, что центр всевременно-сразу излучился во все точки периферии и возвратился назад, в себя,





или что он сразу и центр, и периферия. Во всяком случае проблема конечности-бесконечности утрачивает временнОй свой характер. Несовершенную временность несовершенного нашего я должна пояснить схема V. На ней внутренний круг обозначает область неразличимого единства моментов я и его неопределенности, поверхность (кольцо) между малою и большою окружностью – область индивидуации-актуализации моментов-точек (радиусы, за исключением An, пришлось изобразить в виде секторов). Линия imprі, частью совпадающая с малою окружностью, символизует наше несовершенное конкретное я, лишь частично актуализующееся. Начало и конец этой линии неопределимы, ибо малая окружность столько же неопределенность, сколько определенность. Несовершенное я вместе с его временностью еще менее может быть признано конечным, чем совершенное, так как в нем неопределенность превозмогает определенность. Ему не найти своего конца, потому что оно потеряло свое начало. Но его бесконечность-дурная (с. в сл., 22) и мешает нам понять истинную.

В самораздвоении, в самопознании нашего конкретного я мы усмотрели невременнòе начало, источник его временности (с. 20). Временность объективного бытия, пространственно-вещного мира не делает нашего определения слишком узким, если только мы последовательны в признании (с. 48, 202 сл.) интуивистической (а не какой-нибудь просто или кантиански репрезентационисстской теории знания) (с. 63, 81, 160). Объективное бытие, существуя само по себе (не мною из ничего либо из „ощущений“ создаваемое или воображаемое (с. 17 сл.)), является вместе с тем и содержанием моего сознания, слито с моим я, его конкретизуя. Взаимоотношение его с моим я (в частности, познание его мною) возможно лишь как двуединство их в высшем конкретном я, сознающем себя (иначе – откуда мое самосознание?) в качестве меня, объективного бытия (первое – основа моего самосознания, второе – основа моего знания) и

нашего двуединства. Высшее двуединое я сознает себя (хотя только чрез меня и во мне, а не в познаваемой мною вещи, сознание которой потенциально) и, стало быть, временно качествует (с. 20). Оно не сверх-, вне- или не-временно, как без достаточных оснований предполагает большинство „интуитивистов", именно потому и впадающих в отвлеченно-спиритуалистическую метафизику. Оно до неразделимости едино с моим я в своем самосознании, которого в пространственно-вещным мире мы не усматриваем. Понятно, что (с. 94) не отличая с достаточной ясностью своего я от высшего, мы склонны считать временность объективного бытия налагаемою на него конкретным нашим я формою, формою созерцания нами объективного мира (с. 16). Все же, конкретное наше я в этом случае само обличает наше заблуждение превращаясь в „трансцендентальное", всеобщее, объективное же бытие упорно противится его обезвремененню, хотя и прячет временность в своей пространственности. Впрочем, особенной беды в наименовании временности всего бытия формою созерцания его, пожалуй, и нет, если под созерцателем разумеется высшее я, и если ни оно само, ни форма не отделяются от конкретного ее содержания и от конкретного моего я (с. 19).

II

Опыт всевременности у М. Пруста

Все наши рассуждения в конце концов не что иное, как попытки уяснить данный нам опыт всеединства-всевременности конкретного нашего я. С исключительною глубиною и точностью этот опыт описан Марселем Прустом в последней части его, мало сказать – замечательного романа (*Le temps retrouvé* ch. III, vol. 2 p. 7 ss. 42 ed.), освещающей все поразительное по своей конкретности искание им „потерянного времени". Анализ Пруста настолько объективен, правдив и полн, что предлагаемые автором ошибочные его объяснения отпадают сами собой (с. 49 сл.). Легко обнаружить, что они обусловлены силою традиционных философских идей, неясностями бергсоновской концепции времени и особенностями психической природы автора, *d'un demi-juif hyperémotif*, как писали критики французы, или по типичному для „передовой культуры" гнусно-беспардонному выражению одного советского критика, „тонко организованного самца".

Пруст думает, что в данном ему (и несомненно – никому другому с тою же степенью интенсивности и полноты) опыте он (с. 45, 49) нашел свое „истинное я" как (с. 51) „вневременное и потому не озабоченное превратностями будущего существо", *un être extra – temporel, par consequent insoucieux des vicissitudes de l'avenir* (р. 14), которое может „находиться" и „жить", „наслаждаясь сущностью вещей", только „вне времени", или в „чистом", подлинном времени (в описываемые мгновения наше я „схватывает" *un peu de temps à l'ètat pur* (р. 15) – „Пребывающая и обычно скрытая сущность вещей", которою „питается" вневременное наше существо и без которой оно „томится" и засыхает, не вещи в обычном нашем восприятии, а – „реальная без актуальности, идеальная без абстрактности" (р. 16) вещи, „небесная пища" „пробудившегося", „одушевившегося", на мгновение „освобожденного от временного порядка" нашего я (с. 42). Всякая

вещь, всякое наше восприятие – „розовый вечерний рефлекс на покрытой зеленью стене загородного ресторана, чувство голода, желание женской любви, наслаждение роскошью“, малейшее сказаное нами слово, незначительное наше действие или движение, все – словно заключено в тысячах закрытых сосудов, каждый из которых полон вещей совершенно различного цвета, запаха, совершенно различной температуры. Эти сосуды как-то расположены в нашем прошлом, в котором мы непрестанно изменялись, на различной высоте и дают нам ощущение специфически различных атмосфер (p. 12 s.). Стремление точнее выразить свою интуицию привело Пруста к довольно неудачной, громоздкой метафоре. Проще было бы без всяких риторических фигур сказать, что все познаваемое нами как некоторая отдельность содержит в себе и, сохраняемая нашею памятью, сохраняет потенциально бесконечное богатство конкретного содержания (хотя бы и не обнаружившееся в момент его восприятия нами). Всякая познаваемая или вспоминаемая нами отдельность – утверждаем мы, уясняя себе мысль Пруста – является в себе самой микрокосмосом, всеединым моментом всеединства. Но обычно (возвращаемся к изложению мыслей Пруста) мы таковою ее не воспринимаем. Этому мешает утилитаризм (p. 16) и рассудочность нашего сознания.

Рассудок отделяет от вещей все, что ненужно для рассуждения, все, что не связано с вещью логически, и таким образом создает (c. 45) „однообразную картину жизни“, хранимую упрощающею „однообразною памятью“ (*á l'aide d'une mémoire uniforme*), совсем не похожую на действительную жизнь и вызывающую в нас лишь холодное равнодушие к ней. Так сам (c. 39, 44) Пруст во время остановки поезда в дороге смотрел из окна вагона на ряд полуосвещеных солнцем деревьев и чувствовал лишь равнодушие и скуку (c. 37). „Деревья, думал я, вам нечего больше мне сказать, мое сердце остыло и вас не слышит“ (*Le temps retrouvé*, v. 1, p. 221; v. 2, p. 9 s. 12 ech.). Да и вся (жизнь с ее неполными, *опосредство-*

ванными наслаждениями и радостями представлялась ему столь же безразличною. Любовь? – Настоящею любовью он не насладился. Светские удовольствия – ничтожны. Литературная слава и радость творчества? – Он не верил в свой талант и чувствовал творческое свое бессилие, не видя ничего, что стоило бы изображать. Радость познания? – Но „мог ли я так назвать холодные наблюдения, без всякого удовольствия отмечаемые зорким моим взглядом или верным моим умозаключением и остававшиеся бесплодными“? (TR, 1, p. 236 s.). Вывод – усталость и скука, за которыми таится чувство погибания всего *angoisse, Angst* (с. 36).

Пруст принадлежал к людям, которые с необычайной силою жаждут полноты бытия, но вследствие разлагающей их рефлексии и обусловленной ею требовательности не могут забыться в слиянии с ним, для них всегда неполным, несовершенным, их никогда не удовлетворяющим. Душевная жизнь этих людей определена чувством единства их с единством действительности (с. 37), которая однако влечет их к себе своею конкретностью, т. е. как раз своею непреодолимою разъединенностью на конкретные, воспринимаемые ими по ее подобию вещи и самими конкретными вещами, тем более, что вначале его опыт, повидимому не был связан с воспоминаниями. – Будучи подростком, Пруст испытывал чувство „особого удовольствия“, *un plaisir particulier*, при восприятии отдельных конкретных вещей и явлений, „лишенных познавательной ценности и не связанных с абстрактною истиною“ (например, крыши, солнечного рефлекса на камне, запаха дороги, когда чувствовал, что они содержат, скрывают в себе что-то ему не видимое и влекут его это невидимое познать. Вещи казались ему „полными, готовыми раскрыться“, вызывали в нем *„un plaisir irraisonne, l'illusion d'une sorte de fécondité* (*Du côte de chez Swann* I, p. 256 s. ed. 127). Когда ему однажды показалось, что он увидел в них „немного из того, что от него было скрыто“, его охватило своего рода опьянение, и он не мог думать о чем-либо другом (ib. 259 s.). Позже запах закрытого затхлого

помещения вызвал в нем стойкое, бодрящее и спокойное наслаждение, полное долговременной истины, необъяснимой и достоверной (*d'un plaisir consistant auquel je pouvais m'étayer, délicieux, paisible, riche d'une verité durable, inexpliquée et certaine. A l'ombre des jeunes filles en fleurs* I, p. 90 s., 132 ed. c. 40). Правда, в этом случае присоединилось, но только спустя некоторое время, и воспоминание (ib. 93 s.).

Действительность не дает этим людям, словно их разъединяя, конкретно пережить их собственное внутреннее единство и сама им не дается как конкретное целое. В отличие от людей, которые в неразмышляющей, непосредственной своей жизнедеятельности радостно переживают конкретное единство бытия, но его просто не воспринимают, не опознают, они познают единство бытия, но абстрактно и холодно и для более сочувственного его восприятия нуждаются в том, чтобы поблекли разъединяющие бытие конкретные вещи, например, чтобы они стали образами воспоминания. Это надо иметь в виду при толковании описываемого Прустом опыта.

В самом начале своего труда (*A la recherche du temps perdu*, I, 1 p. 69 s., 127 ed.) Пруст вспоминает, как (с. 40) зимним вечером „подавленный грустным пасмурным днем и перспективою печального завтрашнего дня", он поднес ко рту ложечку чая с размоченным в нем кусочком бисквита (*petite madeleine*). „Но в то самое мгновение, как глоток чая с крошками бисквита коснулся моего нёба, я вздрогнул заметив, что во мне происходит что-то необыкновенное. Меня охватила сладостная радость, изолированная от всего, беспричинная (*un plaisir délicieux mavait envahi, isolé, sans la notion de sa cause*). Она сейчас же сделала для меня безразличными превратности жизни, безобидными ее бедствия, иллюзорною ее краткость, подействовала на меня так же, как любовь, наполнив меня безценного сущностью (*d'une essence précieuse*) или, скорее, сущность эта была не во мне, она была я сам. Я перестал чувствовать себя посредственностью,

случайностью, смертным (*médiocre, contingent, mortel*). Откуда могла появиться эта могучая радость?“

Прежде, чем узнать ответ на этот вопрос, даваемый самим Прустом, обратим особое внимание на следующее. – (с. 55) Успокаивающей радости предшествовало (как и в других аналогичных переживаниях, за исключением, может быть, самых первых (с. 35) длительное, почти органическое состояние душевной подавленности, разочарование в своих силах и одаренности, чувство бессмысленности жизни и равнодушия к ней. Но в самой разочарованности, или безочарованности, во всем описанном комплексе, который связывался с озабоченностью Пруста своею смертностью (с. 34), могли быть и даже наверно были какая-то неосознанная жажда деятельной радостной, полной сил жизни и понимаемой уже как отсутствие смерти вечности, и какая-то надежда. Таким образом радость появилась не *sans la notion de sa cause*; только Пруст ее „причины“ еще не видел; не понимал (или притворился непонимающим), что радость сама была ответом на поставленный его собственною жизнью, но *им* не сформулированный вопрос. О не исчезнувшем интересе к жизни свидетельствует и невозможная без него острота и полнота конкретного наблюдения, очевидная во всем уже изложенном и в дальнейшем описании Пруста. Не в конкретном бытии был он разочарован – оно не перестало влечь его к себе (автоматизма наблюдения (с. 34) не следует преувеличивать) –, а в его смысле, т. е. в застилаемом конкретными отдельностями его единстве (с. 34). И еще одно обстоятельство, оправдывающее поставленный самим Прустом вопрос. – Внезапная радость отвечает на мучительное вопрошание конкретного я, но ответ ее невнятен, ибо она сама еще не ответ, а – вывод из неизвестного пока ответа; и даже уничножение ею страха смерти лишь энтимема, в которой опущена вторая посылка. Эта энтимема обладает здесь первостепенным значением, и недаром только в ней приоткрывает свою природу „беспричинная радость“.

Вернемся к Прусту, от которого по моему мнению мы не уходили, но – мнения бывают различны. Ему было ясно, что источник радости не в ничтожном по сравнению с нею ощущении вкуса чая с бисквитом, а в собственном его, Пруста, „духе“, который об этом источнике тем не менее ничего не знает. „Дух“ чувствует, что он как-то „сам себя превосходит“ и должен искать ответа в себе самом. Мало сказать: – искать, – „творить“. Ведь „он пред лицом чего-то, чего еще нет, и что он один может реализовать и потом осветить“, *faire entrer dans sa lumière*. „Творить“, „сотворить“, *créer*, – формулировка более эффектная, чем удачная, если только под творчеством не разуметь той же самой „реализации“ (актуализации) уже существующего или познания, „освещения“ его. Во всяком случае здесь необходимы подробные объяснения метафизического характера. Как бы то ни было, Пруст долго и с пристрастием допрашивал себя, „что это за неизвестное состояние“ духа, „дающее не логическое доказательство, а очевидность своего блаженства (*l'évidence de sa félicité*), своей реальности, перед которой рассеиваются (?) все другие“. Он повторно возвращал свое внимание к испытанному ощущению, пока не почувствовал в себе дрожь чего-то в самой глубине перемещающегося, стремящегося подняться, сорвавшегося с якоря. Это медленно и с трудом всплывающее нечто должно быть образом (как в другом случае оно было чем-то вроде „красивой фразы“), зрительным воспоминанием, связанным с только-что испытаным вкусовым ощущением. Чувствуется какой-то его отсвет, в котором сливается неуловимый водоворот цветов. Но форма всплывающего неясна, как – и связь его с ощущением, время, к которому оно относится, сопровождавшие его обстоятельства. Оно то поднимается из глубины, то вновь погружается в нее. И вдруг воспоминание появилось. – Пруст (193) вспомнил, что пережитое им вкусовое ощущение было *тем же самым*, которое он, будучи еще мальчиком, испытал в Комбрэ, когда положил себе в рот данный ему его тетею

Леонией обмокнутый в чай (или в липовую тизану) кусочек такого же бисквита. И сейчас же он конкретно увидел и комнату своей тети (у которой в Комбрэ все они гостили), и весь ее старый серый дом, и маленький домик в саду, в котором он жил со своими родителями, и весь городок с его площадью, улицами, по которым он бегал, ведущие за город дороги, „и все цветы нашего сада, и цветы в парке Свана, и вивонские водяные лилии, крестьян и маленькие их домики, и церковь, и все Комбрэ с его окрестностями. „Все это, приобретая форму и плотность, поднялось, город и сады, из моей чашки чая". Неясным осталось лишь одно: „почему это воспоминание делало меня таким счастливым?".

Лишь через много лет нашел Пруст удовлетворивший (?) его ответ. Его разочарованность в себе и в жизни, усталость и тоска стали еще безнадежнее (с. 33). „Однако иногда в то самое мгновение, когда все кажется нам потерянным, приходит спасительная весть", *l'avertissement arrive qui peut nous sauver* (с. 43) (TR, 1 p. 237). – Сторонясь от экипажа во дворе принадлежащего принцу Германт отеля, куда он был приглашен на музыкальное утро, Пруст оступился и заметил напомнившую ему что-то неровность плит мостовой. Не успело воспоминание принять отчетливую форму, как „все мое уныние исчезло перед тем же счастьем, которое в разные периоды моей жизни дали мне вид узнанных мною деревьев в то время, как в коляске я объезжал Бальбек вид колоколен Мартенвиля (*Du côté de chez Swann*, p. 256 1 s., ed.), вкус размоченного в чае бисквита (с. 35) и множество других чувствований, по моему мнению, синтетически выраженных в последних вещах (композитора) Вентейля. Как и в ту минуту, когда я смаковал бисквит, всякое беспокойство о будущем, все сомнения разума рассеялись. Словно по волшебству пропали только-что осаждавшие меня сомнения в моем литературном даровании и даже в реальной ценности литературы. Испытываемое мною счастье действительно было тем же, которое я испытал в тот

день, когда смаковал размоченный в чае бисквит (с. 49). Чисто материальная разница“ (абстрагирование со всеми его опасностями вступает в силу!) „заключалась в вызванных (конкретных) образах. Мои глаза были напоены глубокою лазурью, вокруг меня кружились ощущения свежести, ослепительного света. В своем желании их поймать я не осмеливался сдвинуться с места и, рискуя вызвать смех толпы кучеров, продолжал, как только что сделал, пошатываться, переступать с ноги, расположенной на более высокой плите, на другую, расположенную на более низкой плите ногу. Всякий раз, как я воспроизводил тот же самый шаг только механически (*rien que matériellement*), он был для меня бесполезным. Но если мне удавалось, забывая о музыкальном утре Германтов, найти то, что я почувствовал в первый раз так переставляя свои ноги, – ослепительное и неразличенное видение прикасалось ко мне точно говоря: – Поймай меня на лету, если у тебя хватит сил, и попытайся разрешить предлагаемую мною загадку“.

Любопытно, что в этом случае чувство счастья не „безпричинно“, но как будто с самого начала слито с конкретным, хотя еще не дифференцировавшимся („глубокая лазурь“, „свежесть“, „ослепительный свет“) и не отождествленным образом, найденным в случае с бисквитом только после долгих исканий, а в других случаях и совсем не найденным или не воспринятым как образ (с. 35). Проблема упростилась – надо лишь еще более конкретизовать и отождествить образ воспоминания. Вероятно, здесь сказался повторный опыт того же внезапного ощущения счастья, тем более, что вместе с неясным еще образом приходят на память и другие подобные же переживания. Но возможно, что здесь имела значение и большая интенсивность переживания, большая острота проблемы для стареющего Пруста. Мы учитываем литературно-метафизическую обработку им своего опыта, но не видим, чтобы она этот опыт существенно исказила.

„Почти сейчас же", продолжает Пруст, „я признал видение. Это была Венеция. О ней никогда ничего не могли мне сказать мои усилия ее описать и моментальные снимки, будто бы сделанные с нее моею памятью" (не дававшие самого главного: действенно-конкретного ее образа и ее в целом). „Но ощущение, которое я когда-то испытал от двух неровных плит в баптистерии Св. Марка, возвратило мне ее со всеми другими ощущениями, связавшимися в тот день с этим ощущением и остававшимся в ожидании на своем месте в ряде забытых дней, откуда повелительно заставил их появиться случай". Последняя метафора слишком много предполагает, чтобы быть только метафорой (с. 32 сл.). Она тем более характерна, что Пруст, несмотря на весь свой бергсонизм, работает понятиями традиционной ассоциативно-атомистической, разлагающей и деформирующей психологии: *les sensations... „étaient restées dans l'attente... dans la série des jours oubliés".* Значит, дни „забыты", но совсем не исчезли, даже не утратили своей актуальности, а только где-то или как-то ожидают случая появиться в сознании как ни мало не утратившие конкретной своей актуальности образы? Значит пройдя „время" совсем не прошло и может вернуться во всей своей полноте, или (что то же самое) – мы можем его отыскать и в него вернуться. Тогда понятно, почему вспоминая виденный объект мы можем увидеть в нем более, чем видели его воспринимая (с. 44, 45). Собственно говоря, только подобным же образом может понять это и субъективистическая гипотеза психических или мозговых следов, и – *тем же* образом, если поймет, что выдумала следы и отделила объективный мир от субъективного без всякой пользы для себя. Однако из того, что временной поток не погибает, отнюдь не следует, что – он перестает течь.

„Но почему образы Комбрэ и Венеции дали мне, каждый в свое время, радость равную достоверности и без всяких других доказательств достаточную для того, чтобы сделать смерть для меня безразличной?"

За первою „вестью“ (с. 39) последовала вторая, уже в библиотеке отеля Германтов, где Прусту пришлось ожидать окончания очередного музыкального номера, – стук ложки о тарелку, вызвавший „то же чувство счастья и ощущение жары (хотя совсем другой)“ и смешанного со свежим запахом леса запаха дыма. Пруст быстро признал, что радовал его как раз тот ряд деревьев, на который он с таким холодным равнодушием смотрел из окна вагона (с. 33 сл., 43). В состоянии своего рода ошеломленности ему на мгновение показалось, что он сидит в вагоне и откупоривает бутылку пива (с. 43): настолько стук ложки о тарелку создавал иллюзию стука молотка о вагонное колесо,в котором как раз во время остановки поезда перед лесом что-то поправлял железнодорожный рабочий. Когда дворецкий принес Прусту в библиотеку стакан оранжада с пирожными, и Пруст, вытирая губы салфеткою, почувствовал ее жесткость и накрахмаленность, появились третья весть. – „Новое видение лазури прошло перед моими глазами. Но лазурь была чиста и солона, вздымалась голубоватыми возвышениями, *en mamelles bleuâtres*. Впечатление было настолько сильным, что переживаемый момент казался мне моментом настоящего“. Ему представилось, что слуга открыл большое окно, выходившее на пляж, и что все звало его перешагнуть через окно, спуститься и прогуляться вдоль дамбы у моря. Жесткость и накрахмаленность салфетки были те же самые, что и у полотенца, которым он обтирался перед окном в первый день пребывания своего в Бальбеке. В своих складках салфетка раскрывала ему все краски зеленого и голубого, как павлиний хвост, океана. „И я наслаждался не только этими красками, а и всем мгновением моей жизни, которое их поднимало из глубины и, которое, без сомнения стремилось к ней. Какое-то чувство усталости или печали, может быть, помешало мне насладиться этим мгновением в Бальбеке; теперь же освобожденное от всего, что есть несовершенного во внешнем восприятии, чистое и ставшее бесплотным оно наполняло меня бодрою радостью“, *me gonflait d'allégresse*.

Joie, félicité (радость, наслаждение, блаженство: *béatitude*, по определению *Littré*, и есть *félicité parfaite*, счастье), *allégresse (la joie qui éclate*, определяет Литтре, восторг, – может быть, самое подходящее здесь слово, потому, что подчеркивает действенность, творческое проявление радости* (с. 106)) раскрывается в описываемые моменты как вспоминаемое воспоминие, которое своею неисчерпаемою конкретною полнотою и своею актуальностью не уступает настоящему, даже его превосходит (с. 1200, 45). Во всяком случае с таким „восторженным воспоминанием" не могут равняться не только образы „однообразной памяти", а и обычные наши восприятия (193, 33 сл.). Оно настолько реально, что некоторое время наше сознание колеблется: не настоящее ли вспоминаемое нами прошлое, и не иллюзия ли само переживаемое настоящее (с. 50). Исходное ощущение (вкус чая с бисквитом, стук и т. п.) не эхо, не двойник прежнего, а – само прежнее. Это „общее ощущение" стремилось воссоздать около себя прежнее свое окружение, а занявшее его место новое всею силою своей массы сопротивлялось такой иммиграции нормандского пляжа или откоса железной дороги в парижский отель. Темносиняя бальбекская столовая с ее камчатным столовым бельем, готовым, словно алтарные покрывала, принять заходящее солнце, старалась поколебать стойкий отель Германтов, ворваться в его двери и на мгновение заставило заколебаться стоявшие вокруг меня диваны. Всегда во время таких воскресений родившееся около общего ощущения далекое его окружение на минуту вступало в борьбу с новым. Всегда побеждало новое, настоящее; всегда побежденное казалось мне прекраснее. И если бы новое, настоящее окружение немедленно не победило, я бы, казалось мне, потерял сознание. Ведь эти воскресения

* В Мартенвиле радость при виде церковных колоколен стала полною, избавилась от момента неудовлетворенности, когда Пруст записал, художественно выразил свое впечатление (2 с. р. 260).

прошлого, в ту секунду, когда они еще длятся, настолько всецелы, что не только заставляют наши глаза не видеть больше комнаты, в которой мы находимся, а смотреть на ряд деревьев или на приливающее море. Они принуждают наши ноздри вдыхать воздух столь далеких от нас мест, нашу волю – делать выбор из предлагаемых ими решений, всю нашу личность – верить, что она окружена ими, или по крайней мере колебаться между ними и тем местом, где она находится, в головокружительном состоянии неуверенности, подобной той, какую мы испытываем иногда перед невыразимым видением в момент, когда засыпаем“ (ib. p. 19).

Все это делает субъективно (для объективности надо, чтобы то же самое испытали другие) несомненными реальность, полную сохранность, неуничтожимость конкретного прошлого и, следовательно, когда-то переживавшего его, а теперь в воспоминании наново и даже ярче и полнее переживающего нашего я. Я раскрывается себе как сразу и настоящее, и прошлое, несмотря на всю их несовместимость, которая его, сознающего свое единство, ошеломляет и не дает ему пребыть в своей всевременности дольше одного краткого мгновения. Однако в прошлом и настоящем есть одно „общее ощущение“, *la sensation commune*, по-видимому совсем для них не существенное, случайное. В действительном прошлом оно было зарегистрировано сознанием без всякого интереса к нему, автоматически и поверхностно, может быть, даже не опознано: в настоящем, тоже случайное и несущественное, оно вовлекает в него прошлое, иногда как более или менее смутный, вызывающий тоску о безвозвратно ушедшем его образе, иногда (у Пруста) как сперва недифференцированный, потом достигающий предельной конкретной актуальности образ прошлого, даже – само прошлое или как предваряющий и потом сопровождающий актуализацию-конкретизацию прошлого восторг. Нельзя даже сказать, что „общее ощущение“ *вовлекает* прошлое в настоящее (с. 49). Ведь

оно не что-то отделенное от нашего я (не кусочек бисквита, не ложка или тарелка, не молоток железнодорожного рабочего или вагонное колесо). Оно прежде всего ощущение нашего я и само ощущающее наше я, а потом уже бисквит и все прочее (упомянутое в предыдущих скобках), *поскольку* они есть и ощущение нашего я. Общее ощущение не меньшее тождество себя в прошлом с собою в настоящем, чем свое тождество с нашим я, которое так же конкретизуется в нем, как и во всяком другом своем моменте, а вне своих конкретизаций-индивидуаций не существует. Я противопоставляет себе „общее ощущение" (как и всякий другой свой момент: любое свое чувство, любой свой акт) лишь постольку, поскольку его познает; в самопознании оно, и всего себя себе противопоставляет. Сказать, что одно и то же ощущение находится сразу в прошлом и настоящем, значит сказать, что в них находится то же самое наше я, или что они в нем находятся. Потому в описываемом у Пруста опыте наше я, озабоченное своим погибанием и бессмыслием своей обреченной на погибание деятельности, и приобретает радостную уверенность, что не все и не совсем погибает. „Слово „смерть" не имеет смысла для" нашего истинного я, для „воссозданного в нас свободного от временного порядка человека". „Находясь вне времени, чего может он бояться в будущем:" (ib. p. 16) (с. 31 сл.).

Но здесь Пруст впадает в противоречие с самим собой и ошибочно толует собственный свой опыт (с. 31). Я сознает свое существование в прошлом и настоящем, свою всевременность, не в качестве отвлеченного вневременного существа, а в качестве вполне конкретного связующего в себе его прошлое с его настоящим, „общего" им ощущения, которое есть само я (с. 48). Если Пруст называет это ощущение *quelque chose qui commun à la fois au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel quèux deux* (p. 15), то он абстрагирует и незаконно превращает свою абстракцию в отдельное бытие (с. 40). Что то же самое ощущение (то же самое наше я) сразу наличествует в прошлом и настоящем, – мы

согласны и беремся философски оправдать интуицию Пруста. Что в прошлом и настоящем „общее ощущение" конкретизуется по разному, своею противоречивостью доводя познающего его единство до головокружения, – так же верно. Но это не дает нам права с видимою легкостью и с философским легкомыслием убегать от противоречия путем ипостасирования абстракции, делить на части единое ощущение. Точно оно какое-то материальное тело! и точно не в его единстве (не в единстве я) весь смысл нашей интуиции! И (с. 55) „наше истинное я" наслаждается не отвлеченным своим единством, а, как прекрасно *описывает* Пруст, всею полнотою переживаемого им конкретного бытия, стремится (*la joie qui eclate!*) к полноценной конкретной и деятельной жизни. Не только пропали разочарованость, уныние, равнодушие. „Вести", „знаки" вернули Прусту веру в его литературно-художественную деятельность (р. 10). Он готовился приступить к своему труду, хотя трудности его становились ему все яснее (*... je remarquais qu' il y aurait dans l'oeuvre d'art que je me sentais prêt déjá sans m'y être consciemment résolu, à entreprendre, de grandes difficultés,* р. 13). Он почувствовал жажду жизни (р. 15) и готовился к новой жизни (р. 80). Где же тут, уже не говоря о преисполнившем его сознание конкретных образах прошлого, о наслаждении светом, красками, звуками, запахами, *un être extra-temporel, par conséquent* (в том-то и беда, что в дело вмешались логические выводы и дефиниции') *insoucieux des vicinitudes de l'avenir*, существо „питающееся сущностью вещей", „небесною пищею"? И где эти „реальные без актуальности, идеальные без абстрактности" вещи (с. 32). Новая жизнь радует Пруста не тем, что отвлеченно доказывает ему бессмертие его отвлеченного я, а своею неисчерпаемостью, бесконечным многообразием и полнотою. Однако бодрая, рвущаяся вылиться в деятельность (пускай – только художественно-литературную) радость связана не просто с конкретною полнотою жизни, нисколько, конечно, не умаляющеюся вне описываемого исключительного опыта и

очевидною для нас теоретически. Радует сознание полноты, неистощимости и неуничтожимости жизни и нерасторжимого единства с нею, осмысленность всего бытия и деятельной своей жизни в нем. Радует не неуничтожимость какого-то отвлеченного „существенного я", а неуничтожимая (конкретная его полнота, обычно жизненно-конкретно не опознаваемая). Сознание, что жизнь неуничтожима, где-то сохраняется и будет продолжаться, когда меня не будет, сознание того, что какое-то непонятное вневременное мое я как-то неуничтожимо, радовать меня не могут. Лучше ли такое бессмертие, чем описанная Прустом холодная разочарованность во всем?

„Общее ощущение" раскрывает не только всевременную природу нашего я, которое имено в нем конкретизуется, как могло бы конкретизоваться в любом другом своем ощущении, а, кажется нам, и (с. 98) природу познаваемого нами бытия, по крайней мере, – помогает ее понять. Из „общего ощущения" как бы само собою, с естественностью органического процесса вырывается наше прошлое, не просто „связанное" с ним, ощущением (это уже гипотетическое истолкование факта, притом более, чем сомнительная атомистически-ассоциативная гипотеза!), а заключавшееся в нем, как и в любом другом своем моменте, с ним в некотором смысле тождественное (45 (193)). Прошлое как целое появляется из ощущения и развертывается так внезапно и с такою скоростью, что мы не успеваем (или – почти не успеваем) заметить тождества самораскрытия прошлого с самораскрытием ощущения (которое и есть всевременное наше я). С подобною скоростью мы встречаемся еще лишь в так называемой *moi des mourants* и умозаключаем к ней толкуя некоторые сны (например, известный сон Декарта, которого укусила, кажется – в ляжку, блоха). В самом деле, что происходит в описываемых Прустом случаях? – (с. 79). Само по себе ничтожное, т. е. совсем не ценимое и не связываемое нами с тем, чем мы в данную минуту живем, „случайное", извне приходящее

ощущение *(accidens)* внезапно наполняет нас необычною, почти экстатическою радостью, сознанием преизбыточествующей жизни – *fluit nec effluit* – и уверенностью в ее и своей неуничтожимости. Она, эта жизнь, едина; в ней сама она и „ничтожное" ощущение. Доискиваясь, почему оно так нас радует, мы наталкиваемся на предельно конкретный образ жизни, „вокруг которого зыблется атмосфера поэзии, нежной сладости тайны, которая не что иное, как пережитый, превзойденный нами сумрак" (p. 27). Более того – мы наталкиваемся на самое бесконечно богатую, движущуюся в своем неустанном самораскрытии конкретную жизнь, прошлую, но – почему же „прошлую", если она реальнее колеблемой ею настоящей и всякой другой ведомой нам жизни? Или – исходное ощущение в самый миг своего появления уже есть и образ конкретной жизни, более того: она сама, сначала предстающая как нечто неясное, неразличимое (глубокая лазурь, зной, запах дыма и леса, ослепительный свет), потом с неуловимой быстротой преобретающая полноту актуальной конкретности. Мы не воспринимаем какого-то запредельного обычной нашей жизни, отделенного от нее бытия и какого-то отделенного от живущего своим умиранием нашего я другого, вневременного-внежизненного я, но – сама обычная наша жизнь, само эмпирическое наше я по новому для него качествует своею актуализующеюся всевременностью, своим актуализующимся всеединством. Неудивительно, что у бедного эмпирического я начинает кружиться голова или что-то в нем голове соответствующее.

Это и есть доступный несовершенному и несчастному существу опыт всеединства, которое все во всяком своем моменте, и в котором всякий его момент – все оно и все другие. И как раз несущественный по-видимому, неважный для эмпирического нашего я, „случайный" момент должен быть наиболее склонным к самораскрытию себя в качестве всеединства. Ведь именно он по эмпирической своей бесполезности обычно не превращается

в абстракцию, не отвлекается от его конкретности и от других моментов. Утилитаристическому нашему разуму он бесполезен; и разум даже не пытается его обкарнать, обчекрыжить, чтобы потом искусно, но искусственно связать со своими абстракциями. Так и в нашей, особенно же советской действительности не обчекрыженной еще слабоумно-рационалистической идеологией талантливые люди признаются самыми бесполезными.

Что это? Спичек коробок?
Лучинок из берез?
И ты их не заметить мог!
Ведь это же грандиоз!

Пел перед началом революции, когда спичечных кризисов не было и в помине, Игорь Северянин.

Если, как недвусмысленно говорит нам наш опыт, я наслаждается полнотою своего единства с живым бытием и своей жизни, если при этом оно само испытывает прилив творческих сил и стремится к деятельности, оно не может вожделеть вечности, в которой не было бы живущей чрез смерть жизни (с. 50) (а иной жизни нет). (с. 6) Ведь наслаждаясь раскрывающимся перед ним в своем движении бытием, оно в нем и вместе с ним живет умирая. Не следует упускать из виду и того, что опыт всевременности-всеединства является ответом на опыт уныния и погибания (с. 36 сл.). Второй должен быть в первом, если первый действительно опыт всеединства; и на самом деле наличествует в нем. Он определяет его утверждения (хотя бы утверждение „бессмертия") и тем ограничивает их вопрос. Он – „пройденный сумрак" или темный фон воспринимаемого нами всеединства,почти не замечаемый нами и не преодолеваемый, не освещаемый именно потому, что наше восприятие несовершенно. Уныние и чувство погибания, опыт смерти наличествует в опыте всеединства и как сознание его исключительности и мгновенности – *rara chora et parra mora*, жаловался, говоря о мистических своих экстазах, Бернард Клервойский.

Таким образом Пруст ошибается не только в том, что, толкуя свой опыт, подменяет его данные абстракциями, а и в том, что, обольщенный ими, неточно определяет содержание испытываемых им радости и уверенности. Его я радостно удостоверялось не в своем „бессмертии“, не в отсутствии смерти, а в победе над смертью. Его я убеждалось, что, несмотря на погибание себя прошлого, оно как это прошлое я способно воскреснуть и стать более реальным, чем было, даже более реальным и конкретным, чем оно сейчас есть, что само умирание его в этом воскресающем и преображающемся прошлом (и, конечно, в настоящем и будущем) осмысленно и радостно, ибо умерев оно воскреснет преображенным, наконец – что в каком-то смысле оно всегда есть это воскресшее-преображенное я и быть им не перестанет. Истинное наше я не какое-то питающееся небесною пищею вневременное существо, но – конкретное всевременное наше я, только исполнившееся и преображенное. В своем преображении, т. е. у-со-вершении, оно не теряет ничего из эмпирической своей конкретности, ни даже вкуса бисквита с чаем, но все исполняет, усовершает, осмысляет.

Теоретические заблуждения Пруста практически отметаются самим конкретным его переживанием и теми выводами, которые он из него сделал. Больной, задыхающийся, принужденный все время лежать, чувствуя себя обреченым на быстро приближающуюся смерть, он работал с большим напряжением, чем когда бы то ни было: спешил закончить свой роман-исповедь, закрепить и возможно точнее выразить свои открытия-откровения, писал, исправлял, оттачивал свои фразы. Очевидно, всего этого не могло бы быть, если бы изложенная им в *le Temps Retrouve* теория (к тому же не согласуемая с другими его теориями) верно выражала его интуицию. Естественное, вследствие ее исключительности и сходства с интуициями мистиков, предположение, что Пруст сделался жертвою психической своей анормальности и переживания свои преувеличил, ослабить ценности

их не может. *Il y a beacoup de maladie dans le mysticisme ..., mais il contient aussi une puissance organisatrice qui dépasse la maladie*, справедливо замечает Г. Делакруа об изучаемых им мистиках. (*Les grands mystiques chrétiens, nour. éd,* 1938, p. XVIII). Его слова вполне применимы к Прусту; и указания на инфантилизм и схизогдию Пруста, сближение его „мышления" с „мышлением" примитивов нисколько не умеьшают значения его „откровения" (*A. Dandieu* Marcel Proust la revelation psychologique, 1930). Весь труд его свидетельствует о необыкновенных добросовестности и зоркости скептически настроеннного наблюдателя-француза. Главное же заключается в том, что описываемое им обладает неотразимою, захватывающею убедительностью, которая по мере вчитывания и вдумывания все более возрастает. Описываемое Прустом не могло быть выдумано. Убедительно же оно потому, что описывается наш собственный опыт, только углубляемый до недоступных обыкновенному, „нормальному" человеку пределов, и потому, что всякий из нас, своими силами их не достигая способен с помощью Пруста заглянуть за них, в собственную свою глубину и проверить его слова. Конечно, Пруст мистик, каким только и может быть ничего не принимающий на веру скептик XX-го века. Но мистический опыт все еще ждет своего истолкователя. Наиболее глубокие и объективные его исследователи упираются в неразрешимую для них проблему: что такое не-сознательная жизнь нашего я и оно само? Для них *le subcjnscient ontologique* в границах их *психологи*чески описательного и объяснительного исследования не существует. Они оставляют открытым вопрос „теории знания и метафизики". – Не является ли наше „не-сознательное" чем-то большим, чем индивидуальное", не может ли оно быть *un véhicule a une action vraiment extérieure, à la grâce d'un Dieu transcendant? (A/ Delacroix* o. l. p. 62, of. 406). В этом отношении мистический опыт Пруста представляет особую ценность, потому что он в наименьшей степени обусловлен традиционными религиозными или метафи-

зическими идеями и техникою какой-либо мистической школы. Родство его с религиозною мистикою помогает понять ее и, обратно, подтверждает его достоверность.

Что до предлагаемых нами объяснений, то они вытекают не из мистического опыта (если только не употреблять термин „мистический“ в необычно широком смысле) и в частности, не из опыта Пруста. Они только объясняют и в его объяснении находят новое подтверждение своей истинности. Обоснование же их лежит совсем в другой плоскости, на которой держится все наше исследование и может быть дано лишь всею системою развиваемых нами соображений. Нельзя же, в самом деле, ожидать, что опознание всеединства само будет не всеединым.

ВИЛЬНЮССКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

АРХИВ
Л. П. КАРСАВИНА

ВЫПУСК II

Неопубликованные труды
Рукописи

Составление, вступительная статья,
комментарий – П. И. ИВИНСКИЙ



Vilniaus
universiteto
leidykla

[О ВРЕМЕНИ]

4

Отвлекаемое от многоединаго, а потому и единаго – непрерывнаго (т-е. не прерываемаго и концомъ или началомъ) процесса (самораскрытія нашего я) его единство сохраняетъ в себѣ свою непрерывность, но ее стабилизуетъ. Однако это отвлеченіе единства отъ многоединаго, а потому и множественнаго-прерывнаго, процесса оставляетъ въ немъ прерывность и множественность. Непрерывность процесса превращается въ безконечность недвижнаго пространства, вмѣщающаго разъединенные застывшие его моменты; „недвижнаго" – потому, что единство въ отвлеченіи стабилизуется, „вмѣщающаго" – потому, что оно отъ всѣхъ моментовъ отвлечено и ихъ объединяетъ, „застывшіе" – потому, что моменты многоединства суть отвлеченныя* (с. 71) единства.

Пространство не мыслимо какъ ограниченное-конечное. Какъ бы мы ни тщились отличить безконечность отъ безграничности, какой-бы видъ ни придавали воображаемому нами пространственно-материальному міру, все равно мы представляемъ себѣ этотъ міръ помѣщеннымъ въ безконечномъ, хотя бы (отвлекая пространственность отъ міра) и пустомъ, пространствѣ. Притомъ *пространство (с. 87) въ силу своего единства безконечно не только какъ содержащее всъ ставшіе частными единствами, опредѣленностями, элементами, моменты процесса, но безконечно и въ каждомъ изъ нихъ, что обнаруживается безконечною ихъ дѣлимостью* с. 71 (75, 77). Но если пространство безконечно, оно не может быть опредѣлено и (опять-таки въ силу своего единства) даже отдѣлено отъ содержащихся въ немъ и содержащихъ его элементовъ, какъ не могутъ стать опредѣленностями и они. Попытаемся-ли сочетать безконечность пространства съ его опредѣленностью понимая его какъ могущее

стать больше или меньше себя самого? Тогда мы должны будемъ представить себѣ его постоянно измѣняющимся (то сжимающимся, то расширяющимся) во времени. Но такое овремененіе пространства не дѣлаетъ его опредѣлимымъ, ибо – чѣмъ же опредѣляется его величина?

Измѣненіе пространства, движеніе его или чего-либо въ немъ, не согласуется съ его опредѣленностью и стабильностью; противорѣчитъ, какъ показалъ уже Зенонъ, и „идеализующуй" пространство логикѣ*. Тщетно пытаемся мы избѣжать противорѣчія замѣняя измѣненіе смѣною, псевдонимомъ противорѣчивости бытія. Если смѣна означаетъ полную замѣну одного пространственно-материальнаго міра другимъ, то этихъ міровъ столько же, сколько точекъ, и пространство не обладаетъ непрерывностью. Если же смѣняется лишь величина, форма и т. п. того же самаго пребывающаго пространственно-матеріальнаго міра, – сама смѣна уже предполагаетъ его непрерывное развітие во времени и тѣмъ уничтожаетъ его определенность. Смѣна предполагаетъ непрерывное измѣненіе и по существу является имъ. И *пространство (с. 87) должно измѣняться. Оно должно двигаться уже потому, что движутся находящіеся въ немъ, пространственные вещи. Вѣдь двигаясь онѣ его съ собою „увлекаютъ": иначе – какъ онѣ могутъ быть пространственными* с. 74, и – что въ нихъ движется? Оно движется и потому, что единство: его единство, всепространственность, предполагаетъ перемѣщеніе вещей, такъ какъ всякая должна находиться вездѣ* (с. 77). Отрицая возможность установить абсолютное движеніе теорія относительности отнюдь не отрицаетъ ни того, что есть движеніе вещей, ни самого пространства, превращаемого ею въ свойство вещей, въ пространственность. Даже въ качествѣ определенности пространство должно измѣняться, ибо опредѣленность предполагаетъ опредѣленіе (или хоть познаніе ея), какъ мѣра, величина – измѣреніе и число – счетъ. Таким образомъ пространство само раскрываетъ свое родство съ временностью,

оказывается временнымъ процессом, само дленіе котораго сохраняетъ въ своей протяженности.

Вмѣстѣ, с тѣмъ пространство отрекается отъ своей отвлеченности и, возвращаясь въ первобытное свое состояніе, вновь дѣлается пространственностью: теорія относительности переноситъ геометрію въ физику. Но тогда самъ собою отпадаетъ вопросъ о конечности или безконечности пространства. (с. 96, 111) *Пространственность определенностей (вещей) такова, что нѣтъ среди нихъ ни одной, которая бы вездѣ не упиралась въ другія и могла гдѣ-нибудь попасть въ пустоту. Если мы представимъ себѣ опредѣленную совокупность всѣхъ существующихъ въ данный моментъ пространственныхъ вещей (неизбѣжно – въ видѣ ограниченно пространственнаго цѣлаго), „окраинныя" вещи окажутся такими-же пространственными какъ и центральныя: нигдѣ не придутъ въ соприкосновеніе съ пустотой (отъ того-ли, что у нихъ, какъ у бѣсов, нѣтъ задней части тела, или почему нибудь другому – все равно). Вопросъ о конечности или безконечности пространства столь же лишенъ смысла, сколь и вопросъ о конечности или безконечности времени* (с. 23 сл.). Пространство и время не могутъ имѣть начала и конца въ себѣ самихъ не потому, что они безконечны, а потому, что они – пространственность и временность, качествованія я. Ихъ полнота и совершенство – актуальная всевременность-всепространственность, актуальное всеединство я. Ихъ начало (не пространственное и не временное) – саморазъединеніе всеединаго я, ихъ конецъ – его единство. Ихъ ограниченность или безграничность – ограниченность самого я, которому они въ этомъ отношеніи адэкватны.

*Наше (с. 28 сл.) конкретное я ограничено, т. е. конечно, но – такъ, что границы свои преодолѣваетъ и преодолѣло. Оно опредѣлено въ томъ смыслѣ, что само себя опредѣляетъ, т. е. само ставитъ и преодолѣваетъ свой предѣлъ, въ самоопредѣленіи-самопреодолѣніи утверждая свою истинную свободу. Однако

наше я и несовершенно, что необходимо обнаруживается какъ неясность его границъ и неполнота ихъ преодолѣнія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ безплодныя наши старанія найти начало и конецъ нашего я, а съ другой стороны – надежда убѣдиться въ его безконечности или преодолѣть его конечность. И здѣсь *(с. 87) важно не только исканіе безконечности-конечности я въ его цѣломъ (невольно обращаемое нами въ противорѣчивое исканіе пространственно-временного его конца), а и попытки опредѣлить, т. е. установить конечность или безконечность всякаго момента нашего я* (с. 74). Вѣдь въ силу всеединства я (какимъ бы несовершеннымъ это всеединство ни было эмпирически) любой моментъ я есть (въ несовершенствѣ – несовершенно) и все оно* (10,75), а потому въ себѣ долженъ обнаруживать его конечность или безконечность. Опредѣленность, обособленность момента не что иное, какъ опредѣленность, ограниченность, конечность самого я; преодолѣнность опредѣленности момента и его единство съ другими – безконечность (уже-не-конечность) нашего я и его свобода.

Въ *самопознаніи (с. 107, 110) я болѣе или менѣе отчетливо сознаю свое саморазъединеніе, т. е. познаю (или, по крайней мѣре, постулирую) „первичное“ свое единство, познаю свое двойство какъ свое распаденіе на субъекта и объектъ, познаю новое свое единство какъ возсоединеніе себя-субъекта съ собою-объектомъ, завершающее актъ познанія. При всей противопоставленности объекта субъекту ихъ опредѣленность неполна. Я – объектъ предстаю себѣ-субъекту какъ недифференцированный, какъ опредѣленный, но нераспредѣленный, какъ внутренне не опредѣленный* (77). Я-объектъ дифференцируюсь, распредѣляю себя (или, что – то же самое, я-субъектъ распредѣляю себя-объектъ) все болѣе и болѣе, но обнаруживаю неисчерпаемость своего богатства и не вижу конца своей дифференціаціи, самораспредѣленія* (87). Всякая попытка опредѣлить въ самопознаніи я-субъекта перебрасываетъ обнаруживаемое въ

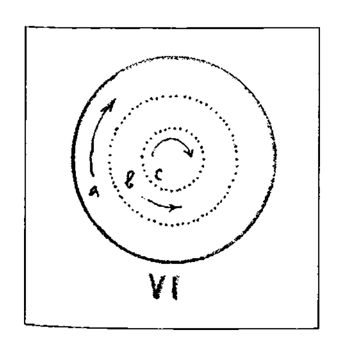
немъ содержаніе въ я-объектъ, а его самого отбрасываетъ въ неопредѣлимое (ибо еще не разъединившее себя) „первичное единство". Это „убѣганіе я" вовсе не свидѣтельствуетъ о томъ, что его нѣтъ, но только о томъ, что оно не отвлеченное единство, а конкретное всеединство своихъ моментовъ, актуализующееся во всѣхъ ихъ и въ каждомъ изъ нихъ. Въ силу своего всеединства наше я не можетъ быть опознаннымъ иначе какъ въ качествѣ своего конкретнаго момента, въ которомъ содержатся всѣ другіе* (с. 52 сл.), и в качествѣ совокупности своихъ моментовъ, объектированной уже первымъ актомъ самопознанія въ я-объектъ. Погоня за „убѣгающимъ я" – безполезное повтореніе этого акта, но указываетъ на то, что въ самоопредѣленіи-самораспредѣленіи наше я остается единымъ, т. е. свою опредѣленность-конечностъ и преодолѣваетъ. О томъ же единствѣ говоритъ и возможность, отказываясь отъ самопознанія, погрузиться въ непрерывный, неопредѣлимый потокъ нашей (– только ли нашей?) жизни, возможность, которую пытается сдѣлать дѣйствительностью мистика, особенно восточная. Такое единство несовершенно. – Въ немъ (47) исчезаетъ множественность я и затихаетъ его движеніе, что даетъ мистикамъ основаніе смѣшивать его съ вѣчнымъ покоемъ. Оно не выражается въ полнотѣ опредѣленности-распредѣленности; и даже такъ называемое теопатическое состояніе не чуждо квіетизма, являясь лишь малымъ приближеніемъ къ тому, чѣмъ должно быть совершенное всеединство. Такое единство близко къ потенціальности нашего я, недолговременно и нестойко.

Познавая отдѣльный моментъ своего я (какое-нибудь свое чувство, желаніе какой-нибудь свой актъ) мы выдѣляемъ его изъ уже объектированнаго или объектируемаго вмѣстѣ съ нимъ, болѣе или менѣе дифференцируемаго нами всеединства моментовъ нашего я; опредѣляемъ его, а тѣмъ самымъ – какъ его источникъ или начало – само это всеединство. И познавая-опредѣляя моментъ мы сознаемъ его единство съ нашимъ все-

единствомъ, объектируемымъ, но не перестающимъ быть нашимъ я, и съ нашимъ я какъ субъектомъ познанія. Было бы роковою по своимъ метафизическимъ слѣдствиямъ ошибкою думать, будто моментъ (148) проистекаетъ изъ оторвавшейся отъ я-субъекта массы я-объекта, ибо сознаніе я-субъектомъ своего единства съ я-объектомъ и съ моментомъ не утрачивается. Я-субъектъ противостоитъ имъ въ своемъ единствѣ съ ними, въ единствѣ и тогда, когда они становятся прошлыми. / Единство это только неполно, какъ неполна и опредѣленность момента, его отдѣленность отъ я-субъекта и отъ я-объекта-всеединства. Въ опознаніи-опредѣленіи нами какихѣ-либо двухъ и болѣе моментовъ нашего я (все равно – одновременныхъ или послѣдовательныхъ) опять-таки первостепеннымъ значеніемъ обладаетъ единство ихъ съ нашимъ я и въ немъ другъ съ другомъ. И они рѣзче противостоятъ другъ другу, чѣмъ каждый изъ нихъ (поскольку онъ познается нами) нашему я-субъекту. Они (оба или всѣ) проистекаютъ изъ моего я (все равно – объектирующагося въ я-объектъ или нѣтъ) и въ немъ являются его актуализаціями-индивидуаціями, переливаются другъ въ друга не только въ немъ, а и чрезъ него* с. 25. Въ иной связи и въ иныхъ терминахъ выяснилъ это Плотинъ (напр., Enn. V, 7), и въ этомъ же источникъ ученія Лейбница о замкнутости его монадъ. Все же иногда (съ его особенною ясностью въ такъ называемой борьбѣ мотивовъ) противопоставленность моментовъ я-субъекту потрясаетъ его единство съ ними, иногда доводитъ до такъ называемаго раздвоенія личности. (Такіе случаи связаны съ преобладающимъ вліяниемъ въ душевной нашей жизни „внѣшняго" міра: объясняются разстройствомъ биологического нашего организма). Съ другой стороны, ни противопоставленность моментовъ я-субъекту, ни ихъ взиамопротивопоставленность не доводитъ не только до полной опредѣленности ихъ, а и до той опредѣленности, какою повидимому обладаютъ пространственно-матеріальныя вещи.

Говоря о самопознаніи мы отвлекали его отъ познанія, „внутреннее“, „душевное“ свое бытіе – отъ „внѣшняго“. На самомъ дѣлѣ такое отвлеченіе искусственно, хотя и обосновано тѣмъ, что наше я не только индивидуальное наше я* (с. 29 сл.). Съ оговоркою объ искусственности отвлеченія мы обращаемся теперь къ познанію нами внѣшняго міра, въ которомъ полнѣе выражаетсся пространственность его и нашего я. – Опредѣленность пространственно-матеріальной вещи познается нами лишь въ соотнесенности вещи съ другою такою же (хотя бы ею былъ воздухъ или такъ называемая пустота) или съ другими такими же, которыя (которая) и являются ея границами. Но не онѣ ее опредѣляютъ, а, какъ и каждая изъ нихъ, опредѣляетъ себя она сама* (83). Тѣмъ не менѣе, будучи тождественнымъ во всѣхъ ихъ, самоопредѣленіе есть единыый общій актъ ихъ совокупности, ея саморазъединеніе. Однако саморазъединенія какъ акта и процесса въ пространственно-матеріальномъ бытіи мы не видимъ, а только постулируемъ его изъ даннаго намъ его „результата“ – разъединенности* (71).

Мысля пространственно-матеріальное бытіе какъ совокупность вещей, опредѣленностей-отдѣльностей, мы съ необходимостью представляемъ себѣ раздѣляющія ихъ (но и / соединяющія или, по крайней мѣрѣ, удерживающія какое-то ихъ единство) границы, а самое опредѣленность ихъ воспринимаемъ какъ нѣчто общее имъ всѣмъ. Мы склонны отвлекать отъ вещей это общее и представлять его себѣ въ видѣ содержащаго ихъ множество пустого пространства. Но пустота – сомнительное открытіе первыхъ атомистовъ. Можно обойтись и безъ нея, напримѣръ, представить себѣ пространственно-матеріальное бытіе какъ (схема VI) рядъ концентрическихъ сферъ, отдѣляющихся другъ отъ друга благодаря



различію въ направленіи и скорости ихъ движения. Схема показываетъ, что раздѣляющій а и в (или в и с) предѣлъ не можетъ быть только а или в (или с), а долженъ быть еще и чѣмъ-то третьимъ (четвертымъ), не совпадающимъ съ суммою ихъ какъ опредѣленностей (это было бы противорѣчиво), но дающій начало опредѣленности каждаго изъ нихъ (ибо каждое само себя опредѣляетъ*) (с. 82). Въ этомъ предѣле содержатся всѣ общія свойства вещей (ихъ протяженность, опредѣленность, непроницаемость, разъединенность) и сами онѣ какъ единое пространственно-матеріальное бытіе. Онъ объемлетъ всѣ вещи въ ихъ разъединенности-опредѣленности, являясь источникомъ ихъ разъединенія-опредѣленія. Онъ и есть то, что мы называемъ пространственностью внѣшняго міра, которая постулируетъ его какъ саморазъединяющагося субъекта, а при отвлекающемъ, обезличеніи міра превращается въ отдѣляющееся отъ вещей пространство. Вещи разъединяются лишь въ единствѣ своей пространственности и на его основѣ, изъ него раскрываются каждая въ своей специфичности.

Но, мы уже отмѣтили, во внѣшнемъ бытіи мы не видимъ (какъ во внутреннемъ, душевномъ), что отдѣльныя вещи движутся изъ своего общаго единства и въ него возвращаются. Внѣшній міръ даетъ намъ лишь (одинъ моментъ этого предполагаемаго, но не усматриваемаго нами процесса:) отдельныя вещи и ихъ единство* (88). Первыя каждая въ не обнаруживающемъ движенія-измѣненія своемъ единствѣ, словно застывшіе моменты своего, все же несомнѣннаго развитія, подобные до нѣкоторой степени отвлеченно нами воспринимаемому нашему прошлому, только еще болѣе окаменѣли. Второе, единство предстаетъ намъ въ своей отвлеченности отъ вещей, какъ находящееся не въ нихъ, а вне ихъ, хотя ихъ въ себѣ и содержитъ. Оно не обнаруживаетъ своей актуализаціи въ вещахъ, которую намъ удается установить лишь обходнымъ путем разсужденій, и безсильно въ себѣ ихъ растворить, преодолѣть ихъ разъе-

диненность-опредѣленность. По сравненію съ внутреннимъ единствомъ нашего я оно бѣдно, безсильно, безжизненно. Оно - это самое наше (хотя и не только наше) всеединство, но запутавшееся въ собственныхъ своихъ сѣтяхъ и обезсилѣвшее. Тѣмъ большею представляется намъ по сравнению съ неопредѣленностью моментовъ нашего я опредѣленность пространственно-матеріальныхъ вещей. Конечно, и эта опредѣленность несовершенна. Она достигается цѣною того, что въ познаніи разъединенности, которая есть единство процесса разъединенія* (68), упускается изъ виду, не познается самъ процесс* (69 сл.), а равнымъ образомъ и подмѣняемый безличной средою, пространствомъ, субъектъ разъединенія. Болѣе того. - Познавая пространственно-матеріальное бытіе и само пространствуя, наше я отчетливѣе, чѣмъ в своей душевности, видитъ свою определѣнность и упорно стремится установить границы бытія. Но это не можетъ этого сдѣлать, потому что границы имъ не достигнуты и не преодолѣваются даже въ той степени, въ какой оно преодолѣваетъ ихъ временствуя: при всякой попыткѣ ихъ установить отодвигаются далѣе. Оно принуждено воспринимать преодолѣнность ихъ въ совершенствѣ не иначе какъ неопредѣленность (или несовершенство) самой своей опредѣленности, таящуюся въ глубинѣ каждой матеріальной вещи.

Привлекающая насъ определенность пространственно-матеріальнаго бытія до нѣкоторой степени является иллюзорной, и ея иллюзорность все болѣе вскрывается точными науками. Описанный нами образъ матеріально-пространственнаго міра приблизителенъ, правиленъ въ общих чертахъ - какъ* (с. 155) отвлеченный образъ, который канонизованъ и закрѣпленъ идеализовавшей его логикою. Разумѣется, наше аристотелевски-европейская логика не случайно развилась и пріобрѣла руководящее значеніе въ европейской мысли, въ связи съ развитіемъ естествознанія и отбросившей телеологію Аристотеля физики. Но *логика (с. 106) стилизовала вскормившій ее

пространственно-матеріальный міръ, вскрывъ тъ идеалы или цѣли, на которые указываютъ его тенденціи. Настоящая опредѣленность не пространственно-матеріальная вещь, а логическое понятіе* (с. 68). Это оно действительно неизмѣнно и неподвижно. Не реальное, а логическое пространство не допускаетъ движенія; является вмѣстилищемъ внѣшнихъ ему вещей: родъ – видовъ, видъ – индивидуумовъ. Не вещи слагаются изъ элементовъ, а понятія изъ признаковъ. Прерывность основа не пространственно-матеріальнаго, а идеализующаго его логически-математическаго бытія, которое лишь прерывающимся голосомъ можетъ говорить о непрерывности. Отсюда не слѣдуетъ, что „идеальное" логически-математическое бытіе не обладаетъ первостепеннымъ значениемъ для нашего знанія, но слѣдуетъ, что природа его нуждается въ уясненіи. (Къ этому намъ придется еще вернуться; въ данной-же связи достаточно отмѣтить слѣдующее.) Логически-математическое бытіе не какое-то отдѣльное идеальное бытіе, а отвлекаемая отъ реальнаго бытія и только въ немъ существующая его сторона. Логика даже въ сферѣ отвлеченія всецѣло бытія не выражаетъ и нуждается въ восполненія ея отвлеченною же наукою о его непрерывности и движеніи, діалектикою. Условіемъ болѣе адэкватнаго познанія пространственно-матеріальнаго міра, какъ и пространственности нашего я, является ихъ делогизація, что совсемъ не означаетъ отрицанія логики, но – только опознаніе ею своихъ границъ.

Определенность пространственно-матеріальнаго бытія несовершенна, неполна* (с. 90). Всѣ вещи находятся въ движеніи, т. е. измѣнаются ихъ пространственныя взаимоотношенія, а такъ какъ пространственность одна и та же во всѣхъ ихъ и для всѣхъ ихъ существенна, то тѣмъ самымъ непрерывно измѣняются и сами онѣ* (75). Хотя и медленно, всякая матеріальная вещь измѣняется. По природѣ своей она процессъ, въ которомъ должна быть какая-то непрерывность, такъ какъ есть единство. И наблюдаемая нами стабильность вещи не что иное, какъ отвле-

ченное отъ неуловимаго для насъ по своей медленности процесса его единство. Наконецъ, всякая вещь определена лишь приблизительно и опредѣлена, а не распредѣлена* (с. 73 сл., 77). Опредѣленная вещь внутри себя остается неопредѣленною и дѣлаетъ возможнымъ безконечное ея определеніе, подобно ставшему объектомъ своего познанія нашему я* (с. 78).

Неуловимость въ опредѣленности-разъединенности внѣшняго міра процесса его саморазъединенія, можетъ быть, объясняется медленностью этого процесса. Медленность же процесса можетъ быть связана съ тѣмъ, что внѣшній міръ индивидуація не нашего индивидуальнаго, а высшаго я, которое, индивидуируясь въ нашемъ и ему подобныхъ, въ нихъ и чрезъ нихъ познаетъ (а потому познаетъ и наше я) свою не достигшую самопознанія индивидуацію въ качестве внѣшняго міра. Нашему индивидуальному я доступенъ лишь краткій мигъ (даже не настоящее) медлительно погибающаго-становящагося міра* (84). Лишь въ органическомъ царствѣ вмѣстѣ съ пробужденіемъ сознанія погибающій-становящійся міръ начинаетъ жить чрезъ смерть и ускоряетъ свое движеніе, лишь въ человеческомъ самопознаніи опознаетъ это движеніе какъ временнре и въ немъ познавая міръ раскрывает его движеніе. Мы познаемъ міровое бытіе лишь въ одномъ, для него ничтожно краткомъ, для насъ безмѣрно долгомъ и почти не обнаруживающемъ своего движенія моментѣ* (84). Въ моментѣ мы познаемъ весь міръ, но неясно, въ общих чертахъ, отвлеченно и потому какъ нѣчто неизмѣнное, какъ разъединенность, въ которой измѣненіе скрывается за смѣною и время прячется въ пространствѣ. Представимъ себѣ, что безсмысленное фаустовское желаніе исполнилось и мгновеніе нашей жизни остановилось. Тогда бы воспринимаемые нами одновременно моменты нашего бытія не переливались другъ въ друга, а стояли каждый въ своей опредѣленности-отдѣльности. Они бы не измѣнялись, и мы воспринимали бы каждый изъ нихъ въ его цѣнности, но отвлеченно-стабильно. Они стали бы

для насъ матеріальными вещами, ихъ единство – неподвижнымъ пространствомъ.

Идеализуемое (с. 94, 101) геометріей и логикой пространственно-матеріальное бытіе (или, вѣрнѣе, образ бытія) въ этой идеализаціи своей, можно сказать, окончательно утрачиваетъ свое движеніе, безъ котораго нѣтъ и жизни, жизни чрезъ смерть. Оно уже не погибаетъ-становится, хотя бы часто и не уловимымъ для насъ образомъ, а – есть или не есть* (с. 159). Утрачивая свои свойства, вещь перестает быть этою вещью, и то, во что она превратилась, есть уже иная вещь, бытіе которой означаетъ ея небытіе. Отнять у понятія хотя бы одинъ существенный признакъ значитъ сразу и совсѣмъ его, понятіе, уничтожить. Логизируемыя вещи и логическія понятія не знаютъ погибанія, а – только неизмѣнное бытіе, мгновенно смѣняемое полнымъ небытіемъ* (с. 61). Но тѣмъ самымъ пространственно-логическій образъ бытія указываетъ на предѣлъ, къ которому движется наше я и котораго оно никакъ не можетъ достичь* (с. 5, сл., 92) – на смерть какъ полное небытіе. Небытіе не столько связано съ временностью, въ которой дано лишь безконечное умираніе (вѣрнѣе – становленіе чрезъ умираніе, жизнь чрезъ смерть), сколько съ пространственностью, и съ пространственностью логизированного. Въ этомъ смыслѣ Логосъ, принципъ логики, есть совершенная смерть. Почему же тогда Логосъ живетъ и логика существуетъ? – Потому, что жизнь есть жизнь чрезъ смерть, совершенная – чрезъ совершенную. Однако логика иначе объ этомъ разсуждаетъ. Не признавая погибанія становленія, логика не знаетъ и жизни чрезъ смерть; подмѣняетъ жизнь неизмѣннымъ бытіемъ, смерть небытіемъ, въ обоихъ случаяхъ – тѣмъ, чего нѣтъ. Если такая, обуянная пафосомъ плохо скрываемой некрофиліи логика все таки существуетъ, то лишь потому, что она выражаетъ изъ реального пространственно-матеріальнаго бытія. Логика стилизуетъ, логизируетъ это бытіе. И если бы она осуществила свою задачу, бытіе бы предстало передъ нами какъ совокупность находящихся въ пустомъ пространствѣ

недвижныхъ и неизмѣнныхъ вещей, подобіемъ полнаго памятниками кладбища. Впрочемъ, даже кладбища бы не было, ибо нѣтъ неизмѣннаго-неподвижного самого по себѣ, а неподвижно-неизмѣнно лишь то, что движется-измѣняется. Учитель Платона гераклитовецъ Кратилъ опровергалъ логическіе аргументы элейцевъ не словами, а помаваніемъ перста. Такъ и бытіе учитъ порождаемую имъ логику не забывать о своемъ родствѣ съ нимъ, осознать, что она не отдѣльное бытіе, а аспектъ единаго бытія, и въ немъ усмотрѣть свою основу.

Бытійственнаго, содержательнаго понятія небытія быть не можетъ, а такъ какъ всякое понятіе есть, то не можетъ быть и никакого понятія небытія, котораго нѣтъ. Но есть небытіе бытія и понятіе о немъ. А это совсѣмъ другое. Небытіе бытія предполагаетъ: (1) само бытіе, котораго по опредѣленію не можетъ не быть; (2) не просто единство и не просто множественность, а многоединство его; (3) его опредѣленность-распрелѣленность, въ силу которой (бытіе-бытійствованіе) „этого“ (момента) бытія есть небытіе (небытійствованіе) всякаго „иного“ (момента) бытія. „Идея абсолютнаго ничто, понимаемаго въ смыслѣ уничтоженія всего, – сама себя разрушающая идея, псевдо-идея, простое слово... Идея уничтоженія всего такъ же нелепа, какъ идея квадратнаго круга“ (Bergson L'évolution créatrice, p.p. 307 et 310)* (с. 93). Однако распредѣленность и единство бытія требуютъ, чтобы оно все, какъ единство и цѣлое, было опредѣленнымъ, т. е. чтобы все оно бытійствовало и не бытійствовало, было бытіемъ и не было бытіемъ, было и не было. Мы можемъ, конечно, избѣгнуть затрудненія признавъ, что подъ бытіемъ-бытійствованиемъ подразумевается опредѣленіе-оперeдѣленность бытія, его самоопредѣленіе. И такое пониманіе даже совершенствуетъ постиженіе бытія, которое предстаетъ передъ нами какъ (4) живое и самодвижное въ своемъ единствѣ-покоѣ (его опредѣленіе есть, а потому не можетъ быть его инοопредѣленіемъ). Но не будетъ ли такое признаніе уловкою? не хотимъ-ли мы большаго и не прозрѣваемъ ли больше? – Въ

логически – пространственномъ опредѣленіи небытія момента въ смыслѣ „не" всякаго иного момента (3) вполнѣ мыслимо, что всѣ моменты вѣчно сосуществуютъ, и что никакого исчезновенія нѣтъ. Но дело-то въ томъ, что исчезновеніе существуетъ, и что мы связываемъ небытіе съ исчезновеніемъ, съ измѣненіемъ, съ временнымъ теченіемъ, хотя и не съ нимъ самимъ какъ таковыv]* (с. 89), а съ его предѣломъ, столь же неизменнымъ, какъ и единство всего нашего движенія. Во временнпмъ постиженіи жизни, бытія-бытійствованія нашего я мы видимъ не только „равенство" его погибанія его (воз)становленію* (с. 4 сл.), а и преобладаніе разъединенія надъ единствомъ, свое таеніе* с. 9, 21(193). Эмпирически я не хочу умереть-исчезнуть, по умираю и вижу предѣлъ своего умиранія, хотя эмпирически мною и недостигаемый, – свое небытіе (притомъ – яснѣе вижу временность свою опространствливая). Эмпирически не желанное для меня стремленіе мое къ моему небытію, у мистиковъ дѣлающееся и эмпирически желаннымъ, сознаніе много дурной безконечности умиранія безъ смерти какъ моего несовершенства и жажда стать совершеннымъ, что невозможно безъ полноты погибанія, безъ полной смерти, безъ моего небытія, убеждаютъ меня въ томъ, что я долженъ, могу и (не эмпирически) хочу не быть, хочу не быть для того, чтобы быть. Съ другой стороны, какъ возможно многоединство бытія (2), если изъ его единства и множества по крайней мѣрѣ одно не есть не только относительно другого, а и безотносительно, абсолютно?

Какъ возможна всеединая опредѣленность бытія (4), если она только есть?* (с. 28, 76 сл.).

Такимъ образомъ мы приходимъ къ утвержденію, что все бытіе въ цѣломъ (не только въ своихъ моментахъ: такое „только" невозможно, если бытіе всеедино) есть и не есть. Это, конечно, значитъ, какъ виделъ уже Гегель, что оно становится-погибаетъ. И можно прибавить, что въ погибаніи своем оно нисколько не убываетъ, а въ становленіи нисколько не прибываетъ, ибо

погибаніе „равно“ становленію. Но сводить единство бытія со своимъ небытіем на становленіе-погибаніе нельзя. Есть единство становленія какъ полнота бытія и единство его погибанія какъ полное его отсутствіе, его небытіе. Намъ ясно, что не слѣдуетъ понимать бытіе и небытіе абстрактно и стабильно, и что не слѣдуетъ ихъ другъ от друга отдѣлять (небытіе есть небытіе бытія, а не само по себѣ небытіе, каковос противоречиво, безсмысленно и невозможно*) (с. 91). Не слѣдуетъ далѣе понимать отношеніе бытія къ своему небытію временно или пространственно: вопросъ о томъ, <u>какъ</u> можетъ бытіе перестать быть и возстать изъ ничего, отпадаетѣ. Но помыслить бытіе, которое содержитъ въ себѣ все свое небытіе, когда небытіе означаетъ, что нечему его содержать, и что самого его нѣтъ, мы въ несовершенствѣ своемъ не можемъ. Мы только видимъ направленіе къ этому единству бытія со своимъ небытіемъ вступаемъ на ведущій къ нему путь въ своемъ опытѣ погибанія-становленія* (с. 106). Въ данной связи мы не касаемся вопроса о томъ, въ какой мѣрѣ пониманію бытія чрезъ небытіе содействуютъ христіанскія идеи Троицы, творенія изъ ничего и Боговочеловѣченія.

Если в своей временности мы не находимъ предѣла своему умиранію и безъ опространствленія ея не могли бы воспринять идею небытія, то пространственность и логичность внѣшняго міра эту идею, этотъ предѣлъ нашей жизни чрезъ смерть намъ уясняютъ. Тѣмъ самымъ <u>все</u> знаніе наше пріобрѣтаетъ опредѣленность и предметность, пространственно-логическій зарактеръ. Какъ и временность* (с. 29 сл. (161), пространственность есть форма нашего созерцанія, однако – не только созерцанія, а и бытія, не только <u>нашего</u> созерцанія-бытія, а и <u>всякаго</u> бытія и созерцанія. Двуединство нашего я съ высшимъ даетъ поводъ къ ошибочному отрицанію второго, изъ чего проистекаетъ отрицаніе за пространственностью и временностью объективнаго ихъ значенія.

Пространственно-матеріальный міръ есть единство множества, которыя другъ другу противостоятъ и на первый взглядъ другъ друга отрицаютъ, выдвигаютъ идею небытія бытія. Но *(с. 115, 165, 2) множество безъ единства не можетъ не только существовать, а и быть мыслимымъ, ибо для того, чтобы стать мыслимымъ, оно должно быть чѣмъ-то единымъ, единствомъ. Множество безъ единства (не отвлеченнаго отъ него и ему противостоящаго, а безъ своего) не существуетъ. Не сдерживаемое имъ, оно въ силу самой множественности своей (которая тоже существуетъ лишь потому, что едина!) сейчасъ же разсыпается въ процессъ безконечнаго дѣленія, т. е. разъединенія. Признается, что процессѣ дѣленія безконеченъ и предѣлъ его недостижимъ, т. е. что множество неуничтожимо. Но и въ этомъ случаѣ множество само по себѣ не существуетъ. Дѣйствительно, что́ въ процессѣ безконечнаго дѣленія пребываетъ? – Единство и его разъединеніе; разъединенность же лишь постольку, поскольку она есть единство разъединенія* (с. 68), поскольку единство удерживаетъ либо возстановляетъ себя, возстаетъ изъ своего разъединенія. Но это и значитъ, что множество не существуетъ безъ единства, не существуетъ иначе, какъ единство множества.

Но нѣтъ и единства, которое бы не разъединялось. Пытаясь представить себѣ такое „чистое" единство, мы съ необходимостью приходимъ къ чему-то абсолютно не опредѣлимому. Опредѣленность есть уже и распредѣленность, а потому и множество. Если же мы пытаемся мыслить опредѣленность безъ распредѣленности, то неизбѣжно представляемъ себѣ нѣчто сущее внѣ ея, хотя бы пустоту. Но въ этомъ случаѣ пустота оказывается не ничѣмъ, не пустою, а сущею, опредѣляемое же ею единство – не единственнымъ, а моментомъ своего единства съ „сущею пустотою", единства, которое опредѣлено-распредѣлено* (с. 24 сл., 76). „Чистое" единство настолько не опредѣлимо, что его нельзя мыслить. Нельзя сказать, что оно есть, такъ какъ „есть"

72

уже его опредѣляетъ. Утверждаютъ, что оно „есть и не есть". Съ этимъ глубокомысленнымъ утвержденіемъ (хотя Шакъямуни Будда выразился еще глубокомысленнѣе: о нирванѣ нельзя сказать, что она есть, что она не есть, и что она есть и не есть) можно согласиться, если оно не является послѣднимъ словомъ, не выяснившимъ своей двусмысленности основаніемъ для самоуспокоенія и телячьего восторга передъ ирраціональнымъ. Вѣдь обычно подъ „есть и не есть" подразумевается, что единство (бытіе или – какъ бы еще мы его ни называли) „все-таки есть", и сейчас-же „все-таки есть" толкуется какъ неопредѣлимое-неопредѣленное, абсолютно потенціальное и абсолютное, не допускающее никакого множества единство. Единства въ смыслѣ только-что приведеннаго его толкованія дѣйствительно, безъ всякой игры двусмысленностью понятія „есть" нѣтъ. *Единство (с. 112) не есть какъ абсолютное, безотносительное, неопредѣленное и тѣмъ самымъ извнѣ опредѣляемое чѣмъ-то опредѣленнымъ, соотносимымъ съ нимъ и тоже единымъ (т. е.: тѣмъ самымъ не абсолютное единство). Но мы можемъ отрицать такое опредѣленіе единства нисколько его, единства, своимъ отрицаніемъ не опредѣляя потому, что единство само себя разъединяетъ-распредѣляетъ и превозмогаетъ свою разъединенность-распредѣленность, въ ней пребываетъ единствомъ. Такимъ образомъ (с. 111, 115)* нельзя сказать, что единство „есть и не есть", ибо „есть" является уже его опредѣлениемъ, а единство, какъ указываетъ и Плотинъ, не бытіе и опредѣленіе-опредѣленность, но ихъ источникъ или начало въ себѣ самомъ. Оно не есть неопредѣленность, безотносительность, абсолютность, но – абсолютность, безотносительность, неопредѣленность есть въ немъ наряду съ относительностью, опредѣленностью-распредѣленностью. Вѣдь то, что себя опредѣляетъ, и есть неопредѣленность. Поэтому* (с. 106) въ мистическомъ опытѣ восприятіе бытія какъ неопредѣлимаго единства само собою, органически превращается въ постиженіе его какъ истекающаго изъ себя (не неподвижнаго!)

множества, всеединства опредѣленностей. На такое органически-необходимое развитіе мистической интуиціи указывали викторианецъ Ришаръ и Бернардъ Клервосскій въ его комментаріи на „Пѣснь пѣсней“; и имъ объясняется такъ называемое теопатическое состояніе мистиковъ, а съ другой стороны – опыт Пруста* (с. 52 сл.). Та же интуиція лежитъ въ основѣ восходящаго къ Платону наименованія начала всего самоисточающимся Благомъ и безнадежно запутанныхъ разсужденій геніальнаго Я. Беме. Индійскія умозренія объ атманѣ-брахманѣ (въ буддизмѣ брахманъ появляется подъ псевдонимомъ нирваны) и мистическая метафизика Таоистовъ утверждаютъ абсолютное неразличимое единство лишь по видимости. Таоистское „недѣланіе“ по существу своему не что иное, какъ спонтанная, „теопатическая“ дѣятельность, не случайно становящаяся революціонною. Индійское умозрѣніе возможно лишь на почве контраста единства и множества; ведетъ из множества въ единство и изъ единства выводитъ множество. Отрицаніе множественности здесь – моментъ вторичный, связанный съ дремотностью всей индійской культуры* (с. 107).

Мы не знаемъ единства безъ познающаго его мыслящаго субъекта, безъ нашего (но не только нашего!) я. И такого безотносительнаго единства быть не можетъ, потому что единство одно, объемлетъ все бытіе, а изъ бытія нашего я уже не выкинешь. Если же наше я мыслитъ единое бытіе, оно – съ нимъ едино, а единое бытіе уже не единство безъ множества. Будучи бытійствующимъ многоединствомъ, наше конкретное я не можетъ быть единымъ съ бытіем, которое само не многоедино. Такимъ образомъ единство постигается нами и дано намъ какъ единство своего множества, какъ всеединство. Оно не только единствуетъ-единитъ, а и единствуя разъединяется-разъединяетъ, чтобы разъединяясь возсоединиться. Когда* (с. 101) мы говоримъ: въ одномъ отношении оно едино, а въ другомъ множественно, мы говоримъ уже не о единствѣ. Когда говоримъ: сначала оно едино, потомъ

множественно и снова едино, – еще не постигаемъ его совершенства.

Ни временный, ни пространственный образы бытія не выражаютъ всеединства, не говоря уже о ихъ несовершенствѣ, котораго эмпирически мы преодолѣть не можемъ. Въ своей временности, въ непрерывности ея дленія мы непосредственно переживаемъ единство многообразія, но, поскольку мы его познаемъ, т. е. опредѣляемъ и распредѣляемъ, мы качествуемъ уже пространственно и подвергаемся опасности исказить свой опытъ. Пространствуя намъ трудно понять единство погибанія со становленіемъ и само погибаніе-безъ-гибели. Усматривая свою всевременность, мы невольно представляемъ ее себѣ какъ пространственную совокупность моментовъ нашего я въ сочетаніи съ дѣлающимся для насъ въ пространственности непонятнымъ движениемъ* (с. 106). И все же не обращаясь къ пространственности мы бы совсѣмъ не могли познать своей временности и въ ней своего всеединства. Точно такъ же* (224) лишь съ помощью временности можемъ мы преодолѣть противорѣчія своей пространственности, исправить искревляющійся въ ея оторванности отъ времени образъ всеединаго нашего бытія. Мало того, что отражающееся въ пространственности его единство представляется намъ отвлеченнымъ, стабильнымъ, неполнымъ и неживымъ. – Пространственное бытіе сразу и едино и множественно, непрерывно и дѣлимо, определенно и неопределенно, стабильно и динамично. Можно ли признать истинность всѣхъ этихъ утвержденій не отвергая законовъ выражающей изъ опредѣленности бытія логики? Сказать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ „металогическимъ единствомъ“ значитъ еще ничего не сказать и произнести хулу на Логоса. Совѣтъ мысленно „витать“ между противорѣчіями, поочередно утверждая то одно, то другое, съ тѣмъ, чтобы потомъ „непостижимо постичь непостижимое“ совпаденіе противорѣчій уже предполагаетъ временность. А если обращаться къ временности, то надо сначала посмотрѣть, не даетъ ли она

болѣе конкретныхъ, хотя, можетъ быть, и менѣе успокоительныхъ совѣтовъ.

Мы согласуемъ неопредѣленность бытія съ его опредѣленностью (единство съ множественностью, непрерывность съ прерывностью, покой съ движеніемъ) тѣмъ, что утверждаемъ* (с. 99, 111): (1) сначала – бытіе („начальное бытіе") единаго-непрерывнаго-неопредѣлимаго, (2) потомъ-бытіе („второе бытіе") множественнаго-прерывнаго-опредѣленнаго, (3) возвращающееся какъ „третье бытіе" въ „первое", но обогащающее его своимъ движеніемъ, раскрывающее въ себѣ и „второмъ" его, „перваго", преизбыточествованіе* (с. 78). Бытіе снова едино какъ преодолѣвшее свою множественность (какъ „третье") и потому – то же самое (первое, начальное). Но оно и новое, ибо разъединенія „ранѣе" въ немъ не было, преодолѣнность не результатъ преодолѣнія, а – единство, вѣчность самого преодолѣнія, не кончающагося и потому и безначальнаго погибанія-становленія, преизбыточествованія, которое есть <u>само</u>раскрытіе, ибо отожествляетъ себя съ „начальнымъ" единствомъ. Но если отожествляетъ-отожествило, то начальное бытіе само есть третье, какъ, разумѣется, и второе (саморазъединение). Бытіе становится-стало третьимъ, но и пребыло-пребываетъ первым во всемъ своемъ погибаніи-становленіи-возстановленіи, въ качествѣ второго.

Представимъ себѣ, что „погибло", „возстановилось" и т. д. есть результатъ „погибанія", „возстановленія"?... (а не ихъ единство, всецѣлость), что покой можетъ быть не единствомъ-всецѣлостью движенія, а чѣмъ-то особымъ, ему внѣположнымъ. – Сейчас-же погибаніе – (воз)становленіе предстанетъ передъ нами какъ безцѣльная, безсмысленная „дурная" безконечность движенія и вмѣсто единства-бытія окажутся три, т. е. не окажется ни одного. Нельзя ли тогда удовольствоваться однимъ третьимъ бытіемъ-единствомъ? Никакъ нельзя, потому что третье есть единство возсоединенія и предполагаетъ единство разъединенія предполагающаго еще не разъединившееся первое единство. Если

же намъ возразять, что одно и то же бытіе единствуеть-едино, разъединяется-разъединено и возсоединяется-возсоединено, то – мы и хотимъ сказать именно это.

Однако не занимаемся-ли мы тѣмъ, что попросту перебрасываемъ противорѣчіе изъ одного момента (качествованія) всеединства въ другой, наивно думая, что отъ противоречія освобождаемся? „Душа въ своемъ исканьи смутномъ сознаньемъ истины полна", но можетъ вмѣсто исканія кружиться на одномъ мѣстѣ и даже и даже находить нѣкоторое удовольствіе въ такомъ танцѣ дервиша, въ такой игрѣ самою собою какѣ мячемъ или, если угодно, въ такомъ „витаніи". Думаю, что на поставленный нами вопросъ надо отвѣтить отрицательно.

Мы пытаемся устранить противорѣчія перенося ихъ изъ области стабильной, логически-пространственной ихъ отвлеченности въ непосредственно переживаемый нами временной процессъ. Усматривая единство и различіе погибанія и становленія, мы отмѣтили, что они такъ сказать „одновременны", хотя онтически одно и предшествуетъ другому. * с. 4 сл. (с. 109)
*Такъ какъ первое единство есть начало саморазъединяющагося единства-бытия, которое въ третьемъ единствѣ возсоединяется, то разъединеніе-погибаніе должно предшествовать становленію; тѣмъ болѣе, что, какъ мы уже не разъ отмѣчали, становленіе совпадаетъ съ возстановленіемъ. Единство можетъ пребывать, или въ становленіи своемъ вторымъ, т. е. въ погибаніи этого второго, оно возрождается, возстановляется, воскресаетъ въ качествѣ третьяго, если само погибаніе есть и становленіе-возстановленіе, бытіе и свое небытіе. Становящееся-рождающееся наше я исчезаетъ въ своемъ погибаніи-умираніи, а погибающее-умирающее возстаетъ въ своемъ становленіи-рожденіи, которое такимъ образомъ должно быть и его возрожденіемъ, воскресеніемъ. Иначе быть не можетъ, если наше я едино, если оно все погибаетъ и рождается, а рождается и погибаетъ оно. Но становясь оно дѣлается новымъ, хотя и остается собою, тѣмъ же

я. Поэтому оно должно погибать и въ качествѣ себя-новаго. Такъ и есть. Однако въ становленіи-рожденіи новаго мы какъ будто и не видимъ возрожденія погибающаго. Точно ли не видимъ? Развѣ становясь я не „вспоминаетъ“ своего прошлаго (самого прошлаго, не – его образъ или копію, себя самого бывшаго? Развѣ вспоминаемое не сливается до не различимости со становящимся, а само воспоминаніе не есть становленіе и возстановленіе, рожденіе и возрожденіе сразу? Конечно, вспоминаемое не обладаетъ актуальностью настоящаго и не можетъ стать такимъ же актуальнымъ, какимъ можетъ стать будущее.* (с. 21 сл.) Но это слѣдуетъ отнести на долю эмпирическаго нашего несовершенства, какъ и то, что отожествленіе становленія съ возстановленіемъ кажется намъ отрицаніемъ новизны. (169) *Если бы конкретное наше я было совершеннымъ, оно бы въ своемъ настоящемъ актуально содержало все свое прошлое какъ свое погибаніе и все свое будущее какъ свое становленіе. И тогда бы его становленіе новымъ было его самораскрытіемъ, становленіемъ. (193) Но * по отношенію къ погибанію становленіе было бы превращеніемъ я въ новое я именно потому, что погибанію принаждлежитъ онтическое первенство. Конечно, въ самоъединеніи, которое не отдѣлимо отъ возсоединенія и имъ существуетъ, единство становится новымъ, ибо опредѣляетъ свое богатство, творитъ себя изъ себя самого. Всецѣлость этого самотворенія и есть третье единство, единое съ первымъ и вторымъ. Всѣ три – одно единство, уже потому, что они не отвлеченныя, а существуютъ первое – какъ начальное единство, второе – какъ единство разъединения, третье – какъ единство возсоединенія. Но какъ начальное, саморазъединяющееся и возсоединяющееся они различествуютъ. Такъ въ себѣ самомъ я непосредственно и неоспоримо переживаю, что я, тотъ же самый я, весь разъединяю и весь возсоединяю всего себя единаго и всего себя разъединеннаго. Но если весь, то единство, разъединеніе и возсоединеніе не просто мои качество-

ванія, а каждое въ отличности своей – тотъ же самый весь я, который и всѣ они вмѣстѣ.

Въ пространственно-определяющемъ, логическомъ пониманіи это представляется неопредолимымъ противоречіемъ. Но мы переносимъ противорѣчіе въ временность и утверждаемъ*: (с. 72) сначала есть неопредѣлимое начальное единство; потомъ оно разъединяется и разъединено; наконецъ оно возсоединяется и возсоединено. Мыслимъ мы эти „сначала“, „потомъ“ и „наконецъ“ не какъ отрѣзки времени, не какъ временныя, а какъ онтически и совершенно-временныя, имѣя въ виду смысловой ихъ порядокъ* (с. 23) и ихъ единство чрезъ смерть.* (с. 10) Мы дополняемъ свое утвержденіе новымъ: сначала, потомъ и наконецъ суть сразу, т. е. мы опознаемъ всевременность движущагося единства, избѣгая отвлеченнаго, опространствливающаго пониманія его.* (с. 100) Мы завершаемъ мысленно, идеализуемъ* (с. 85) тенденцію несовершеннаго своего я* (с. 93), въ которомъ погибаніе едино со становленіемъ не ихъ соположностью, а взаимосліяніемъ, изъ пространственности же своего я беремъ показываемый ею предѣлъ погибанія – небытіе нашего бытія* (с. 89), полнота котораго и дана только чрезъ небытіе. Но не возвращаемся ли мы sub guodam confusionis involucro – къ тѣмъ же самымъ противорѣчіямъ, которыя принудили насъ обратиться къ временности? Думаю, что нѣтъ. Во первыхъ, временнòй процессъ противорѣчія утраняетъ, а въ нашемъ „сразу“ онъ цѣликомъ сохраняется, пройдя чрезъ пространственность нашего я, но не сдѣлавъ своихъ моментовъ отвлеченными. Во вторыхъ, при всемъ своемъ несовершенствѣ, въ наибольшей своей актуальности, въ своемъ настоящемъ мы переживаемъ свою всевременность, свое всеединство и никакого неудобства отъ этого не чувствуемъ* (с. 4). Сознаніе нами своего многоединства не нудитъ насъ въ чемъ-то и гдѣ-то искать его преодолѣнія или навсегда исчезнуть въ неразличимомъ единстве* (с. 97 сл.), а исполняетъ насъ увѣренною дѣйственною радостью* (с. 45 ссл.).

„Вкусить самозабвения" соблазняетъ насъ лишь опытъ нашего погибанія, когда въ немъ мы не видимъ своего становленія* (с. 98). Въ третьихъ, то же самое наше настоящее (т. е. по смыслу русскаго слова и подлинное) даетъ намъ опытъ жизни чрезъ смерть* (с. 6 сл.), несовершенный, но достаточный для того, чтобы совершенный предвосхищался нами какъ непротиворечивый. Наше несовершенство – неполнота погибанія и становленія, а слѣдовательно и ихъ единства. Мы не вполнѣ рождаемя и не вполнѣ погибаемъ, какъ чья-то (не помню уже-чья) „мать", которая „собиралась помирать, помереть не померла, только время провела". Поэтому наше многоединство всевременно, всепространственно, всеедино лишь въ малой степени актуальности. Представить себѣ полноту своего становленія, а слѣдовательно и возстановленія – „не уявися, что̀ будемъ" – намъ трудно. Полнота нашего погибанія нашему мышленію какъ будто немного доступнѣе. – Совершенная наша смерть означаетъ наше полное исчезновеніе, наше небытіе. Но если въ несовершенномъ, неполномъ своемъ погибаніи мы обрѣтаемъ свое становленіе-возстановленіе, то есть всѣ основанія думать, что полная смерть есть и полное воскресеніе, полная жизнь чрезъ смерть, что наше небытіе и есть полнота нашего бытія* (169).

Физико-логическій міръ уясняетъ нашему я его предѣлъ какъ свое и его небытіе и въ самомъ себѣ пытается не быть единствомъ, движеніемъ и свободою. Но онъ все же есть и можетъ указывать на свое небытіе лишь потому что онъ есть бытіе* (110). Въ качествѣ бытія онъ хочетъ быть отвлеченнымъ отъ своего и нашего временно̀го теченія (словно старается осуществить желаніе многихъ метафизиковъ), но есть только какъ единство множества и покой своего движенія, и какъ свое двуединство съ вонкретнымъ сознающимъ его и себя я, всеединымъ, столько же моимъ, сколько и всѣхъ другихъ сознательныхъ существъ, сколько и его собственнымъ, находящимся въ потенціальномъ состояніи я. Благодаря всему этому проблема бытія-небытія ставится во

всей доступной для нашего несовершенства полнотѣ и оказывается отвлеченымъ выраженіемъ нашей жизни чрезъ смерть.

Погибаніе есть какъ погибающее бытіе, какъ бытіе въ своемъ погибаніи исчезновеніи, становленіи инымъ (пространственно-материальный міръ выражаетъ эту интуицію въ принципѣ сохраненія матеріи, который, конечно, не нарушается тѣмъ, что масса и энергія переходятъ другъ въ друга). Противорѣчиво утверждая, что оно какимъ-то образомъ есть, небытіе на самомъ дѣлѣ утверждаетъ, что въ немъ есть бытіе. А такъ какъ бытіе понимается здѣсь, хотя и обвлеченно, но какъ все, въ полномъ объемѣ, утвержденіе означаетъ, что въ небытіи всего находится все, полнота бытія. Перенося это во всевременный миръ нашего конкретнаго я (который содержитъ въ себѣ и міръ пространственно-матеріальный вмѣстѣ съ логически-математическою его идеализаціею, но не есть только нашъ индивидуальный) мы утверждаемъ: полная, совершенная смерть нашего я такъ же должна быть полнотою нашей жизни, какъ погибаніе есть становленіе* (107). Вмѣстѣ съ тѣмъ мы признаемъ онтическое первородство погибанія и смерти* (с. 103), которая еще уяснится намъ какъ самопожертвованіе.

Въ нашемъ я несовершенное бытіе опознаетъ свое небытіе какъ единство или всецѣлость своего погибанія (тоже несовершеннаго) и – отвлеченно – какъ непонятнымъ образомъ сущее небытіе. Но это вовсе не полное, совершенное небытіе, ибо не совершенȯ, несовершенно само погибаніе бытія. Познаваемое нами небытіе существуетъ потому, что подъ его именемъ существуетъ еще не погибшее, а только погибающее бытіе. Потому же в небытіи мы только постулируемъ полноту бытія, но ясно ея не видимъ: здѣсь необходимъ опытъ „тьмы кромѣшной“. Полнаго небытія для несовершеннаго бытія нѣтъ, какъ не можетъ быть для него и въ немъ полноты познанія. Несовершенное бытіе можетъ лишь указать намъ на небытіе какъ на еле видимый конецъ своего и нашего безконечнаго пути* (с. 108). Есть и

еще одно, уже извѣстное намъ затрудненіе. – Бытіе не что-то абстрактное, а бытійствующее въ нашемъ я и мірѣ всеединое я, которое въ своемъ погибаніи адэкватно своему (воз)становленію и должно сочетать свое небытіе съ полнотою своего бытія. Поэтому даже тогда, когда намъ удается приблизиться къ постиженію того, что всеединаго я нѣтъ, мы въ соответственномъ приближеніи постигаемъ и его бытіе.

Усматривая въ погибаніи-становленіи онтическое первенство погибанія, мы и въ совершенномъ бытіи должны постулировать онтическое первенство его небытія, т. е. его смерти. Его первый онтическій актъ есть его смерть, саморазъединеніе* (с. 78 сл.), безъ котораго оно не можетъ быть сознающею себя временно-пространственною всеединою жизнью; и оно есть жизнь чрезъ смерть. Но если оно умерло, оно сначала должно было жить, а если жило, то могло жить лишь чрезъ смерть, т. е. сначала должно было умереть и нельзя допустить, что сначала оно только было, а не жило. – Бытія безъ жизни мы не знаемъ; даже бытіе пространственно-матеріальнаго міра лишь безконечно умаленная его жизнь чрезъ смерть. Преодолима ли представшая предъ нами апорія? – Мы понимаемъ саморазъединеніе какъ смерть, чрезъ которую появляется какъ возсоединеніе жизнь. Но что разъединяется и возсоединяется? – То, что̀ мы уже назвали* (с. 101) сначала – бытіемъ начальнымъ или первымъ бытіемъ, хотя еще и недостаточно себѣ уяснили, въ какомъ смыслѣ оно начальное. Оно умираетъ и чрезъ смерть живетъ; саморазъединяется, чтобы возсоединиться. Но прежде, чѣмъ разъединиться, оно должно быть не разъединяющимся единствомъ, т. е. именно начальнымъ или первымъ. Очевидно, что въ качествѣ перваго оно не можетъ быть названо ни саморазъединяющимся – ни возсоединяющимся, ни умирающимъ – ни живущимъ, ни смертью – ни жизнью. Строго говоря, оно не можетъ быть названо и бытіемъ* (с. 97) или вообще какимъ нибудь словомъ. Вѣдь всякое наименованіе есть уже опредѣленіе, а первое единство какъ таковое еще не

саморазъединяется, въ чемъ начало самоопредѣленія. При малѣйшей попыткѣ его познать оно предстаетъ уже какъ саморазъединяющееся, какъ второе, съ нимъ единое, но отъ него и отличное. Даже само второе, саморазъединяющееся единство можетъ познать его только въ себѣ и въ качествѣ себя, хотя въ силу ихъ единства это и есть познаніе вторымъ перваго. И видя въ себѣ свое единство какъ то, что разъединяется, второе видитъ первое единство, которое не можетъ быть названо смертью, жизнью или бытіемъ. Впрочем* (с. 24 сл., 76), второму и не надо искать единства какъ перваго временно или пространственно момента, ибо его самоопредѣленіе есть всеединое его самоопредѣленіе (с. 97).

Итакъ, совершенное наше бытіе есть жизнь, или третье, „конечное" единство своего становленія – воскресеніе, возстающее вмѣстѣ въ единомъ съ нимъ умирающемъ-разъединяющемся второмъ, чрезъ его смерть, и вмѣстѣ съ нимъ единое съ первымъ, начальнымъ единствомъ. Это начальное, несказуемое единство не потенція, потому что едино съ утвердившимъ его полноту третьимъ, и не неопредѣленность, потому что едино съ распредѣлившимъ, „сосчитавшимъ" его въ себѣ вторымъ. Но оно не жизнь чрезъ смерть, потому что это отлично отъ третьяго и второго. Его непостижимость и есть непостижимость единства бытія со своимъ небытіемъ. Различность единства несогласуема съ ихъ единствомъ въ изолирующей пространственность логикѣ. Но ихъ триединство – временнòй потокъ съ его „сначала", „потомъ" и „наконецъ", а временность совершеннаго триединства – всевременность. Превозмогающее себя смертью, но потому и всевременно сущее различіе единствъ обосновываетъ пространственность, являясь ея началомъ, логосомъ логики, который раскрываетъ себя какъ всеединство во второмъ единствѣ и живетъ третьимъ. Въ саморазъединеніи-смерти второго единства основаніе и начало определѣнности бытія, его логичности, права отвлеченныхъ понятій на существованіе, хотя и не въ качествѣ особого идеального бытія.

Раскрывая всеединство своего конкретного я, мы все время противопоставляемъ его несовершенство его совершенству, говоримъ о второмъ не менѣе, чѣмъ о первомъ и метафизику всеединства дѣлаемъ метафизикою совершенства. Существованіе совершенства предполагалось нами какъ нѣчто само собой разумѣющееся и ни в какихъ доказательствахъ не нуждается. Вопроса о его существованіи* (§7, с. 157 ссл.) мы и здѣсь решать еще не станемъ; но отмѣтимь сделанный нами на пути къ его разрѣшенію шагъ.

Несовершенство есть не-совершенство, а „не"-либо тождественно небытію бытія, либо его источникъ, либо его продуктъ. Если бы многоединство было удинствомъ и множествомъ, многоединства бы совсѣмъ не было, такъ какъ въ отдѣльности единства и множества нѣтъ.* (с. 15 ссл). Многоединство – единство единства и множества. Въ многоединствѣ множество не единство есть и „не" единства, небытіе единства и существуеть только съ единствомъ и какъ свое единство, не иное, чѣмъ само единство. Въ многоединствѣ единство-бытіе множества* (с. 117), но не какъ множества самого по себѣ, а какъ своего множества, множества единства. Но нельзя сказать, что единство существуеть множествомъ и какъ множество. Оно – бытіе, свое и своего множества, неуничтожимое и немыслимое какъ не сущее, а множество не его бытіе, но его небытіе. Однако, если множество неуничтожимое бытіе, – какъ можеть быть въ немъ его небытіе? А съ другой стороны – какъ можеть оно быть самимъ собою, многоединствомъ, если въ немъ нѣтъ множества, т. е. его небытія? – Его небытіе-множество можеть находиться въ немъ, бытіи-множествѣ, только потому, что находится внѣ его. Какъ-же „внѣ", если „въ немъ"? Конечно, небытіе-множество внѣ бытія-многоединства: небытія-множества нѣтъ, а бытіе есть и все въ немъ есть. Есть въ немъ и множество, но – какъ единство. Выходить, что множество, котораго нѣтъ, все-же есть и есть въ самомъ многоединствѣ. Оно есть въ немъ какъ единство. Такимъ

образомъ вопросъ о существованіи въ многоединствѣ и внѣ его множества превращается въ вопросъ о существованіи въ многоединствѣ единства.

Множество существуетъ какъ саморазъединяющееся единство, разъединяющееся внѣ многоедінства какъ единства. Полная разъединенность означаетъ, что разъединенія больше нѣтъ, т. е. что множество и есть небытіе единства, „тьма кромѣшная"* (с. 95 сл.) и что есть единство безъ саморазъединеніе (хотя слово „есть" къ такому единству не примѣнимо* (с. 97). Но мы представляемъ себѣ саморазъединенія какъ единый непрерывный процессъ и – вспомогательно (ибо подобный процессъ самъ по себѣ непредставимъ – какъ всеединство множества разъединенностей, т. е. единствъ множества отъ единства до небытія. Саморазъединеніемъ своимъ единство превращается въ дву-, три-, всеединство; но каждое изъ этихъ единствъ-разъединенностей – то самое единство, которое разъединяется, пребываетъ въ разъединенности и погибая не погибаетъ. Саморазъединеніе отличаетъ-отделяетъ это второе единство отъ единаго съ нимъ перваго, нераъединяющагося единства и, дѣлая его собственное распредѣленіе опредѣленіемъ; являетъ второе единство двойствомъ, тройствомъ, всеединствомъ. Этимъ – разъединеніемъ второго единства съ первымъ – обосновывается его множеніе и оправдывается пониманіе нами его какъ единства множества. Только единство множества внѣ перваго единства есть какъ его небытіе, а въ единствѣ съ нимъ имѣетъ и обрѣтаетъ свое небытіе – не есть. Далѣе, оно не стабильное множество, а множеніе, единый процессъ, въ которомъ сама природа его (разъединеніе) обнаруживается какъ его прерывность, опредѣленность и какъ счетъ, впрочемъ не только прерывающій (порядковый), а и единящій, утверждающій непрерывность (количественный). Ето второе единство можетъ быть непрерывнымъ, единымъ въ самомъ своемъ разъединеніи, т. е. вообще быть и, отрицая себя и начальное, первое единство, отъ него отличаться потому, что оно возсоединяется, возстаетъ

изъ небытія, воскресаетъ. Возсоединяется же оно потому, что есть возсоединяющееся, третье единство, которое какъ единство едино съ нимъ и первымъ, но иное, чѣмъ оно ибо не разъединяется. Именно второе единство опредѣляетъ его какъ третье, какъ возсоединяющееся и потому не могущее ни быть имъ, вторымъ, ни изъ него, второго, исходить ибо второе и существуетъ, возсоединяется, лишь своимъ единствомъ съ третьимъ, такъ сказать наличіемъ въ немъ третьяго въ качествѣ его, второго. Второе же единство, отличая себя отъ перваго и третьяго, отличаетъ третье не отъ перваго какъ исходящее (а не отрывающееся) отъ него, словно продолжающее его въ опредѣленности, т. е. въ разъединеніи, во второмъ единствѣ, даже ухудшаетъ наше положеніе. – Возникаетъ соблазнъ совсѣмъ отвергнуть противоречивое „совершенство" (въ которомъ бытіе оказывается „ничѣмъ и не болѣе и не менѣе, чѣмъ ничѣмъ) и вернуться къ несовершенному нашему погибанію-становленію. Но это означаетъ одно изъ двухъ. – Либо (1) мы вмѣстѣ съ „эксистенціальною философіею" признаемъ единственно сущимъ нашу жизнь чрезъ смерть и отрицаемъ возможность ея совершенства, ея усовершенія, даже совершеннаго, абсолютнаго бытія вообще, а если хотимъ быть послѣдовательны, то должны отрицать и факты: существованіе у насъ идей совершенства и абсолютнаго, признаніе нами своего несовершенства, наше, хотя бы относительное совершенствованіе. Либо (2) мы попросту отождествляемъ свое несовершенное становленіе въ погибаніи съ абсолютнымъ бытіемъ. Въ этомъ случаѣ несовершенное признается совершеннымъ, абсолютное (т. е. тоже самое совершенное) бытіе оказывается несовершеннымъ. Идеи абсолютнаго и совершеннаго, стремленіе къ совершенству остаются, но толкуются такъ, что наше пониманіе ихъ оказывается самообманомъ, а выдаваемое за истинное не можетъ насъ удовлетворить. Однако возможенъ и еще одинъ путь: искать совершенство нашей жизни чрезъ смерть не на пути ея искусственнаго разложенія и стабилизаціи, а на пути <u>ея</u> усовершенія – какъ абсолютную Жизнь чрезъ абсолютную

Смерть. И эта опредѣленность третьяго единства есть наличіе въ немъ второго въ качествѣ его, третьяго. Такимъ образомъ всѣ три единства есть одно единство, но различествуютъ въ его саморазъединеніи, въ смерти второго, которое воскресаетъ въ возсоединеніи третьяго. Триединство знаетъ, вкушаетъ полноту своего небытія (ибо все оно во второмъ единствѣ), но его небытіе восполнено паки-бытіемъ его въ качествѣ третьяго единства, которое есть бытіе его множества *(с. 113). Триединство, въ качествѣ второго являющееся многоединствомъ, всеединствомъ, не мертвое, ограниченное противостоящимъ ему и не могущимъ быть небытіемъ бытіе, а бытіе живое, всегда себѣ равное, неизмѣнное въ вѣчномъ своемъ измѣненіи, жизнь чрезъ смерть. Небытіе существуетъ въ единственно возможномъ для него смыслѣ – какъ небытіе самого живого бытія, какъ его самоуничтоженіе (самопожертвованіе), восполняемое его воскрешеніемъ.

*(с. 167) Саморазъединеніе бытія – его самораздѣленіе, самораспредѣленіе, самоопредѣленіе, самоотрицаніе. Разъединяясь-отъединяясь второе единство отрицаетъ первое и третье, обращая свое отрицаніе на себя отрицаетъ себя самого; воздвигаетъ и снимаетъ себя какъ свой и ихъ предѣлъ, какъ свое не. Но само оно, само не, существуетъ потому, что есть узрѣваемое имъ да перваго единства, которое устами третьяго отвѣчаетъ этимъ да на не второго. Всякое отрицаніе является и утвержденіемъ. Не вовсе не источникъ и не продуктъ небытія, а – само небытіе какъ единство и бытіе всехъ актовъ бытійственнаго (не словеснаго) самоотрицанія всеединства; самоотрицаніе же – самоотверженіе и небытіе разъединенности-множества внѣ единства.

Описанное нами триединство и есть совершенство нашего конкретнаго я, пока еще не отличаемое нами отъ абсолютнаго, Божественнаго Триединства. Поэтому пока еще не можетъ намъ вполнѣ уясниться значеніе „не“ въ нашемъ совершенствѣ въ Божественной Жизни чрезъ Смерть. Но „не“ отдѣляетъ и наше несовершенство отъ нашего совершенства. Оно не утверждаетъ, что несовершенства нашего нѣтъ, а определяетъ его какъ

несовершенность, незавершенность, неполноту, какъ небытіе въ немъ совершенства, и вмѣстѣ съ тѣмъ говорить, что его, несовершенства не должно бы было быть. Однако все это можетъ уясниться лишь при дальнѣйшемъ уясненіи несовершенства, не отдѣлимомъ отъ уясненія совершенства.

6

Какъ ученый, такъ и „наивный“ реалист обыкновенно раздѣлываются съ воспоминаніями слишком просто и быстро. Они предполагаютъ въ нашемъ сознаніи (иногда даже въ мозгу) наличіе образовъ, копій или какихъ-то следовъ когда-то воспринятыхъ предметовъ, пережитыхъ чувствъ и т. д., но не самого прошлаго, которое такимъ образомъ оказывается изъ сознанія выпавшимъ, а можетъ быть въ него и не попадавшимъ. Эта гипотеза укоренена глубже и крѣпче, чѣмъ кажется. И я подозрѣваю, что многіе представители интуитивистической теоріи не совсѣмъ въ серьезъ считаютъ вспоминаемыя ими событія своей жизни самими этими событіями. Но если образъ (копія, слѣдъ) вспоминяемаго предмета похожъ на воспріятіе его, т. е. въ концѣ концовъ, на него самого, то образъ въ похожести своей на предметъ съ нимъ тожественъ. А тогда несомнѣнно, что *(с. 202) вспоминаемое мною прошлое находится во мнѣ его вспоминающемъ, хотя бы и въ меньшей полнотѣ и актуальности, чѣмъ переживаемое мною настоящее и чѣмъ оно само въ моментъ его восприятія мною. Ошибки „памяти“ нуждаются въ объясненіи не болѣе, чѣмъ ошибки восприятія. О мозгахъ же и „черепныхъ коробкахъ“ въ данной связи можно и совсѣмъ не говорить.

Наше я обладаетъ стремленіемъ и способностью къ возрожденію не вполнѣ умершаго своего прошлаго, къ возрожденію, которое, какъ показываетъ примѣръ Пруста, иногда достигаетъ исключительной актуальности и конкретной полноты и не имѣетъ опредѣленныхъ границъ *(115 сл.). Въ этомъ отношеніи, какъ и вообще *(с. 176, 180), я способно всегда совершенствоваться и совершенствуется *(с. 192), но стать совершеннымъ въ предѣлахъ

эмпирическаго своего существованія не можетъ. Въ нихъ оно обречено на несовершенство (откуда еще не слѣдуетъ, что кѣмъ-то или чѣмъ-то, а не самимъ собою и непреодолимо несовершенно). Въ самомъ дѣлѣ, даже эмпирически оно въ какой-то степени всевременно и всеедино. А объемля, познавая (хотя бы несовершенно) все свое временное теченіе, всего себя, оно все „уже" есть, „уже" завершено какъ несовершенное и съ фактомъ своего эмпирическаго несовершенства эмпирически ничего подѣлать не можетъ.

Во всякомъ своемъ настоящемъ содержа свое прошлое, наше я въ томъ же настоящемъ как-то содержитъ и свое будущее. Подъ словомъ „какъ-то" я разумѣю не простую „направленность" (понятіе довольно-таки неясное) нашего я на будущее, а некоторое наличіе будущаго въ настоящемъ *(с. 8). Безъ такого наличія не возможенъ ни одинъ цѣлесообразный актъ, все равно – инстинктивный или сознательный. А цѣлесообразныхъ актовъ, притомъ часто весьма сложныхъ и очень индивидуализированныхъ, слишкомъ много, и дѣйствительность, несмотря на всѣ наши старанія ее упростить, слишкомъ непридвидимо – разнообразна, чтобы можно было ихъ объяснить „навыками" (тоже нуждающееся въ объясненіи понятіе, которое относится къ дѣйствительности такъ же, какъ прошлое къ настоящему или единство къ множеству) *(с. 202). Принято объяснять всякое болѣе или менѣе конкретное представленіе будущаго дѣятельностью воображенія, которое „комбинируетъ", или лучше „синтезируетъ" образы прошлаго въ новые образы. Такой „синтезъ" имѣетъ мѣсто во всякомъ восприятіи: все воспринимаемое нами въ некоторой степени есть и нами „воображаемое", причемъ принципомъ синтеза является самъ объектъ воспріятія. Что же такое принципъ синтеза въ предстоящемъ нашему сознанію и потомъ „оправдывающемъ себя", осуществляющемся образѣ будущаго? Не само ли конкретное будущее? Я понимаю, что утвержденіе мое нѣсколько гипотетично; но возможность безпринципнаго синтеза нуждается въ доказа-

тельствахъ еще болѣе. Несомнѣнность же того, что по крайней мѣрѣ иногда конкретное будущее дано въ настоящемъ, удостовѣрена, какъ мы сейчасъ увидимъ, не только предчувствіями, вѣщими снами и гаданіями. Разумѣется, познаваемое нами будущее еще болѣе свидетельствуетъ о недостаточной актуализаціи нашей всевременности, чѣмъ наше прошлое.

Какъ не велико несовершенство нашего я, какъ ни мало активизирована его всевременность, она выводтъ за предѣлы эмпирическаго нашего существованія, или того, что мы подъ этимъ понятіемъ обыкновенно подразумеваемъ. Мы познаемъ отдѣленное отъ насъ сотнями, тысячами, даже милліонами лѣтъ прошлое: существованіе давно погасшей звѣзды, свѣтъ которой еще воспринимаемъ, прошлое нашей земли, когда на ней и людей-то еще не было, нашей солнечной системы и т. п. Правда, познавая подобныя вещи мы, повидимому, вполнѣ пассивны, съ ними не взаимодействуемъ или, по крайней мѣрѣ, сами на нихъ не дѣйствуемъ. Но, во первыхъ, то же самое, слѣдуетъ сказать и о собственномъ нашемъ прошломъ; во вторыхъ, полное отсутствіе взаимодействія и здѣсь и тамъ требует еще доказательствъ. Вѣдь отрицаніе взаимодействія въ обоихъ случаяхъ покоится на непродуманной, философски необоснованной, хотя въ силу кажущейся своей простоты распространенной и въ области элементарного изученія физическаго міра удобной теоріи, которая a priori отвергаеть всевременное единство взаимодействующихъ моментовъ, въ концѣ концовъ – на матеріалистически-атомистическомъ міросозерцаніи. Философскій анализъ причинной связи приводитъ къ признанію существеннаго тождества причины съ испытывающимъ причиненіе и не допускаетъ действія безъ взаимодействія. А даже познаваемая нами давно погибшая звѣзда на насъ действуетъ. Правда, *(с. 202) „предшествующее“ эмпирическому существованію прошлое мы познаемъ посредственно – чрезъ связующую съ нимъ цѣпь людей и вещей. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что объектомъ нашего воспріятія является не

само прошлое, а нами или кѣмъ-нибудь либо чѣмъ-нибудь создаваемый его образъ. При посредствѣ сконструировавшихъ, сдѣлавшихъ, купившихъ, наведшихъ телескопъ людей и при посредствѣ самого телескопа я увидѣлъ не образъ упомянутой, не видимой невооруженному глазу звѣзды, а ее самое свѣтящуюся. Правда, наконецъ, *(с. 169, 202) „объективное" запредѣльное нашему существованію эмпирическому прошлое мы познаемъ неясно, „въ общихъ чертахъ" и невольно-неуловимо *(с. 127, 209) конкретизируемъ его, сливая его съ „похожими" на него вспоминаемыми или воображаемыми образами. Они на него „похожи", ему „подобны", т. е. частично тождественны съ нимъ. Они составляютъ съ нимъ тожество, которое в области отвлеченнаго мышленія мы выражаемъ „общимъ понятіемъ", для конкретнаго познанія не столь важнымъ. Но *(с. 210) связь этихъ образовъ съ познаваемымъ нами конкретнымъ прошлымъ, какъ должно быть яснымъ изъ сказаннаго, не формальна, а существенна, ибо они по иному конкретизируют то самое, что, невѣдомо для насъ – какъ, конкретизировало оно. Они – символы его (и другъ друга). Благодаря имъ мы символически-конкретно познаемъ прошлое, сколько-бы въ самомъ конкретизированіи его ни ошибались. Не следуеть слишкомъ пугаться ошибокъ. Строго говоря, таково же и познаніе нами предстоящаго „объективнаго" бытія. Это познаніе не менѣе наша „конструкція", „символизація" (здѣсь корень такъ называемыхъ ассоціацій, ассоціирующей деятельности, апперцепирующей массы и т. п.). Разница лишь въ степени конкретности того, что въ познаніи дѣйствительно объективно. Въ обоихъ случаяхъ необходимо, пользуясь „субъективнымъ" символомъ, не переносить въ объектъ конкретности его символа.

Подобныя же соображенія вполнѣ примѣнимы и къ познанію будущаго. Солнечное или лунное затменіе, констулляція звѣздъ черезъ нѣсколько тысячъ лѣтъ какъ объекты познанія принципіально не отличаются отъ битвы на поляхъ Каталаунскихъ и столь же *(с. 202) наличествуетъ въ нашемъ сознаніи. Они не

логическіие и математическіе выводы, а факты, къ которымъ выводы лишь приводятъ, посредствуя намъ и будущему. Факты и предтечи будущаго познаются нами, какъ правило, въ самыхъ общихъ чертахъ и въ силу цѣлаго ряда основаній мы не стремимся ихъ конкретизировать. Благодаря этому они представляются (въ своей абстрактности) болѣе достоверными, чѣмъ скажемъ, историческіе факты, столь же достовѣрными, сколь достовѣрно, что на поляхъ Каталаунскихъ произошло сраженіе, или что Іисусъ Христосъ дѣйствительно жилъ. При опознаніи ихъ, при актуализаціи связи ихъ съ на-стоящимъ нашимъ сознаніемъ, общія логическія понятія заступаютъ мѣсто символовъ. Но попытаемся конкретнѣе опознать хотя бы солнечное затменіе въ 2163 г., представить себѣ сопровождающіе его обстоятельства, научныя открытія, которыя оно обусловитъ впечатлѣнія, какія произведетъ, и т. п. Мы снова принуждены будемъ обратиться къ „приблизительной" конкретизаціи познаваемаго нами съ помощью символовъ и, *(с. 211) вероятно, напишемъ романъ въ духѣ Уэлса. Однако именно въ области познанія будущаго мы наталкиваемся на неопровержимые факты конкретнаго его видѣнія, никакимъ воображеніемъ не объяснимаго. Такимъ образомъ выводы нашего философствованія, которое частью является своего рода „конструктивнымъ скептицизмомъ", получаютъ эмпирическое подтвержденіе.

Умершій въ 1566 г. Михаилъ Нострадамусъ не позже 1555 г., когда вышло въ свѣтъ 1^{oe} изданіе его „центуріи", видѣмъ, какъ (20.VI.1791 г.) одѣтый въ сѣрый камзолъ (дворецкаго) Людовикъ XVI и Марія Антуанетта (pierra blanche – въ беломъ платье и послѣ ареста посѣдѣвшая) черезъ porte de la reine вышли изъ Тюильри и направившись въ Вареннъ, какъ въ томъ же Тюильри (его постройка была начата Екатериною Медичи лишь въ 1564 г.!) черезъ годъ (20.VI.1792 г.) во время поднятаго „500-тами" (марсельскихъ волонтеровъ) возстанія оставшийся одинъ (съ толпою мятежниковъ) король былъ увѣнчанъ фригійскою шапкою

(mifré – отъ изображаемаго въ ней бога Миоры). Нострадамусъ зналъ (слышалъ? читалъ въ газетахъ, памфлетахъ, афишахъ 90-хъ годовъ XVIII в.?) имена двухъ съ его роялистической точки зрѣнія предателей: военнаго министра (6.XII.1791–10.III.1792 г.), позже Наполеонова адъютанта и посла въ Вѣнѣ графа де Нарбоннъ (Лара) и задержавшаго царственныхъ бѣглецовъ Соса (Saulce, Sauce), мера города Вареннъ. Возможно, хотя и не доказано, что въ своихъ, кстати – весьма туманныхъ, ясныхъ лишь post factum, предсказаніяхъ Нострадамусъ кое-что перепуталъ. Трудно, напримѣръ, не усумниться въ предсказываемомъ имъ концѣ міра, и нѣтъ основаній считать 1666 г. временемъ наибольшаго могущества „наслѣдника“ Капетингов, т. е. Людовика XIV). Но приведенные уже конкретные предсказанія, особенно же точное предсказаніе именъ въ одномъ изъ „катренов“ Нострадамусъ приводитъ фамилію отрубившаго въ 1632 г. голову приговоренному къ смерти Генриху II Монморанси солдата (Cleirepeine) и дать (1792 г. какъ начало новаго лѣтоисчисленія, т. е. революционного календаря, 14 лѣтъ какъ время „тираніи“, „бритой головы“, Наполеона I) исключаютъ всякую возможность случайной догадки. Дорожащий истиною и свободный отъ суевѣрія, которое можетъ быть и суевѣріемъ науки, человекъ обязанъ признать (213), что при какихъ-то не вполнѣ еще ясныхъ намъ условияхъ будущее воспринимается во всей своей конкретности. Слѣдовательно, наше сознаніе въ своей всевременности не только потенціально связано съ будущимъ, а можетъ свою потенцію и актуализовать. Конечно, Нострадамусовъ немного, и, какъ правило, конкретное познаніе будущаго отрывочно, неясно, гадательно. Это вполнѣ естественно пріобрѣтаетъ символическій характеръ (123 сл.), особенно очевидный въ примѣтахъ и нашихъ снахъ.

Итакъ всевременность нашего я не только существуетъ, а и выходитъ за пределы его эмпирическаго (128) существованія. Наше я какъ-то существуетъ и за ними, тамъ и тогда, гдѣ и когда существуетъ имъ познаваемое. Для признающего интуитивисті-

ческую теорію знанія (которая вовсе еще не влечетъ за собою „идеалъ-реализма“ или спиритуалистической метафизики) сдѣланный нами выводъ является обязательнымъ). А такъ какъ познаніе наше не знаетъ себѣ границъ ни въ прошломъ, ни въ будущемъ, то надо думать, что всевременность нашего я слита или, по крайней мѣрѣ, тѣсно связана со всевременностью всего бытія. Это не значитъ, что возможно познаніе безъ тѣла, центральнаго мозга и т. д. Но, во первыхъ (с. 136), нашъ тѣлесный организмъ не есть тѣло данного момента, а единый біологическій процессъ, и даже психо-біологическій, ибо духовно-душевное въ немъ не отделимо отъ тѣлеснаго. Изъ этого тела-процесса мы только и познаемъ всевременное бытіе, свое и всего міра. Во вторыхъ, психо-физическое наше бытіе, будучи всéвременнымъ, есть моментъ своей всевременности. Тѣло наше возникаетъ и погибаетъ, но какъ-то пребываетъ и „всегда“. Вѣдь мы не можемъ сдѣлать не бывшимъ того, что было; а „было“ въ совершенстве означаетъ и „есть“. Впрочемъ, въ данной связи, пока намъ существенно лишь то, что выходящая за предѣлы эмпирическаго существованія нашего я его всевременность косвенно подтверждаетъ его всевременность въ (129) предѣлахъ эмпиріи.

Мысленно обозрѣвая всю свою эмпирическую жизнь какъ единый процессъ свободнаго своего самораскрытія мы, конечно, воображаемъ что-то несуществующее, а действительно познаемъ себя со стороны своей всевременности и ее актуализуемъ, хотя и очень несовершенно (172). Какъ ни необходимо уже-не-измѣнимое въ моментъ обозрѣнія (въ настоящемъ) мое прошлое, оно было измѣнимымъ, когда само было настоящимъ, а остается таковымъ в моей всевременности, въ которой оно дано сразу съ этимъ настоящимъ (моментомъ обозренія), предшествуя ему лишь онтически. Представляя себѣ свое развитіе (и не безъ основанія) въ видѣ прерывнаго процесса, мы склонны думать, будто прошлое причинно обусловливаетъ настоящее, и приходимъ къ отрицанію непосредственно переживаемой нами въ каждомъ нашемъ

настоящемъ нашей свободы. Ради разныхъ, по большей части, если не всецѣло измышляемыхъ нами „мотивовъ“ (особенно здѣсь отличились русскіе философы-самоучки изъ семинаристовъ и Левъ Толстой) мы рѣшаемся отвергнуть какъ психологическую иллюзію несомнѣнное данное нашего внутренняго опыта! *(с. 236) На самомъ же дѣле прошлое причинно воздѣйствуеть на продолжающее его во временномъ теченіи (или, если угодно, во временно̀мъ ряду) настоящее, а оба они (и прошлое, и настоящее), как радіусы изъ центра, проистекають изъ своей всевременности, въ которой они даны сразу и свободны, равно будучи ею самою, всевременнымъ самосознательнымъ бытіемъ *(5 сл. II, 26 сл.). Факты видѣнія будущаго, на первый взглядъ ведущіе къ отрицанію свободы, могутъ быть поняты какъ разъ только въ томъ случае, если наше конкретное я по существу своему всевременно и свободно.

Какъ-же такъ? Какъ могу я свободно убить человѣка (т. е. его убить или не убить, если уже видѣлъ себя убивающимъ его и навѣрно знаю, что его убью? – Видѣлъ и вижу я это не въ самомъ настоящемъ, а въ своей всевременности, гдѣ видимое мною не что-то иное, чѣмъ убійство, а оно само. По существу своему мое предвидѣніе не пред-видѣніе, а видѣніе, сознаніе совершаемаго мною акта, которое отражается въ моемъ несовершенномъ временномъ настоящемъ какъ предвидѣніе, могущее въ свою очередь отразиться въ самомъ сознаніи акта какъ воспоминаніе о томъ, что я его уже видѣлъ. (Возможно, что забытымъ „предвидѣніемъ“ объясняется сопровождающее нѣкоторыя воспріятія чувство уже испытаннаго). Въ разсматриваемомъ случаѣ важно не то, что мой акт отражается-отразился, несовершенно актуализуется-актуализовался въ одномъ изъ прошлыхъ моихъ настоящихъ, а какъ разъ то, что въ связи съ „опрошленіемъ“ его я, совершая его, его воспринимаю какъ уже-данный необходимо-неустранимый, словно предрешенный то, что выходить, будто не я его совершаю, а онъ во мнѣ самъ совершается

или, меня совершаетъ? Но вѣдь таковъ всякій мой актъ, когда я раздваиваясь его познаю-наблюдаю. Данность, уже-не устранимость, необходимость связана съ объектированіемъ познаваемаго въ раздвоеніи-познаніи, которое дѣлаетъ познаваемое прошлымъ и его деактуализируетъ. Превращеніе настоящаго въ прошлое его деактуализуетъ и дѣлаетъ изъ активно переживаемаго пассивно познаваемымъ. Мы устраиваемъ въ этомъ несовершенство нашего я, которое безсильно вполнѣ себя актуализовать, удержать весь свой процессъ въ актуальности настоящаго. Въ совершеннствѣ нашего я всякій его актъ является моментомъ всеединаго его акта, не обусловливающимъ ихъ или обусловливаемымъ ими, а единымъ съ ними въ ихъ всеединствѣ. Въ совершенствѣ „я" акты убійства, его опознанія, предвидѣнія и вспоминанія о предвидѣніи – разные моменты одного акта, или одинъ актъ въ разныхъ моментахъ. И сколь-бы ни умалялось совершенство нашего я, оно умаляется такъ сказать пропорціонально, не замѣняя существенной свободы я его необходимостью. Однако было бы ошибочнымъ отрицать въ совершенствѣ я необходимость, без которой не можетъ быть и свободы *(с. 153). На смыслъ необходимости (уже-неустранимой данности) указываетъ намъ самъ актъ познанія. Въ немъ создающее необходимость объектированіе познаваемаго является моментомъ-періодомъ, переходнымъ отъ начальнаго единства къ возсоединенности. Раздваиваясь я дѣлаю себя самого своею необходимостью съ темъ, чтобы преодолѣвая ее (себя какъ ее) изъ спонтаннаго (не свободнаго, но и не необходимаго) стать свободнымъ. Свобода я – его самопреодолѣніе; и усмотрѣнная нами необходимость прошлаго – необходимость я (я какъ необходимость), которую оно должно преодолѣть, чтобы стать вполнѣ свободнымъ. Можетъ же я преодолѣть ее лишь своимъ усовершеніемъ, тѣмъ, что станетъ актуально всевременнымъ всеединымъ. Но всевременности я его свобода; и недостигнутость свободы.-всевременности, непреодолѣнность создаваемой самимъ я необходимости *(с. 239) опознается им какъ таковая, только ошибочно истолковывается.

Обычно, наблюдая за своимъ дѣйствіемъ (явленіе, впрочемъ, довольно рѣдкое), мы воспринимаемъ себя какъ я (еще рѣже!) абстрактно: въ отвлеченіи отъ конкретнаго содержанія всевременности. Всѣ его моменты-періоды, всѣ его настоящіе распологаемъ въ немъ, словно въ коробкѣ, какъ временной рядъ настоящихъ, которыя для него абстрактнаго и потому невольно помѣщаемаго нами внѣ временнòго порога врèменны, преходятъ, а для него актуально-настоящего прошли или будутъ. Въ разсматриваемомъ случаѣ „предвидѣннаго" убійства я, отождествляя себя съ собою актуально-настоящимъ убивающимъ, опознаю-актуализую свою всевременность болѣе, чѣмъ обычно, но все же не настолько, чтобы опознать ее конкретно и отказаться отъ привычной абстрактной схемы самообъяснения. Для меня я предвидѣвшій и возрастающій въ воспоминаніи остаюсь по отношенію къ себѣ актуально-настоящему (въ котораго я стараюсь всего себя втиснуть) инымъ, прошлымъ. Поэтому я предвидѣвшій предстаю себѣ настоящему какъ его предрѣшившій, а не настоящій, кажусь себѣ несвободнымъ. Такое толкованіе факта (не самъ онъ!) дает гипотетическое (!) объясненіе сознанію необходимости совершаемаго акта и заставляетъ отвергать очевидное въ немъ самосвидѣтельство свободы. Оно вполнѣ соотвѣтствуетъ примѣняемымъ въ другихъ случаяхъ толкованіямъ – ссылкамъ на то, что „лукавый попуталъ", „страсть обуяла" или „Богъ спасъ". На самомъ же дѣлѣ сознаніе необходимости въ разсматриваемомъ случаѣ не иное что, какъ сознаніе нашимъ я конкретной своей всевременности, какъ воспріятіе имъ конкретной своей полноты въ ея цѣлокупности и потому завершенности. Въ предвидѣніи однимъ настоящимъ другого и „воспоминаніи" второго о первомъ сказывается ихъ двуединство и взаимопроникновеніе, актуализующія структуру всеединаго я, въ которомъ всякій моментъ есть все оно: любой другой его моментъ и всѣ другіе его моменты. Это актуально-настощее мое я не только это, а и всѣ другія. Несовершенное (что сказывается и въ неполнотѣ его прерывности),

оно не можетъ замкнутся въ данной своей этовости, также несовершенной. Не въ качествѣ ея, хотя и въ ней, оно вспоминаетъ и сознаетъ свое всеединство, которое только въ ней и ей (только втискивающему себя въ нее я) предстаетъ какъ порабощающая необходимость.

Показательно, что наше несовершенное эмпирическое я – въ тѣхъ, кто допускаетъ предвидѣніе будущаго и пытается согласовать его съ опытомъ своей свободы, – всячески пытается ослабить детерминистическіе выводы. – Предполагается, что будущее предвидимо, но не цѣликомъ, т. е. что бытіе похоже на рѣшето, въ дырочки котораго пролѣзаетъ свобода. Жозефъ де Местръ допускалъ въ каждомъ законѣ природы partie fléxible, благодаря чему не стоитъ дескать молить Бога о противозаконномъ появленіи въ Сибири винограда или въ Провансѣ клюквы, но имѣетъ всѣ шансы на успѣхъ молитва о лучшемъ урожаѣ винограда или клюквы въ указываемыхъ законами природы мѣстахъ. Серьезнѣе другія соображенія. – Признавая возможность предвидѣть будущее, можно настаивать на рѣдкости такихъ предвидѣній и на сомнительности или даже ошибочности большинства предсказаній. Вѣрныя предсказанія будущаго чаще всего не приобрѣтаютъ опредѣляющаго дѣятельность человѣка значенія. Они наталкиваются на недовѣріе (– какъ доказать, что именно въ данномъ случаѣ пророкъ не ошибся?), понимаются не правильно или въ нужный, казалось бы, *(с. 241) моментъ забываются. Всѣ три широко использованныя легендами возможности прекрасно вяжутся съ несовершенствомъ нашего эмпирическаго я могутъ во многихъ вызвать умиленіе передъ трудностью скрывающаго отъ насъ будущее помысла или бергсоновского <...> утилитаризма. Но дѣлая проблему свободы-необходимости практически неактуальной и перенося ее въ область отвлеченныхъ метафизическихъ разсужденій, онѣ помогаютъ уклониться отъ нея и довольствоваться психологическою свободою воли. Нѣтъ-ли во всемъ этомъ уловки нашего эмпирическаго я, хитрой попытки эскамотировать неріемлемый

для него выводъ? не поступаетъ ли оно такъ же, какъ гуманисты XV-XVI в., отрицавшіе астрологію, чтобы отстоять сомнительную свою свободу? Впрочемъ, для желающихъ уклониться отъ метафизической проблемы дѣло вовсе не такъ уже плохо обстоитъ и съ исполнившимися и не забытыми предсказаніями. Поучительная легенда разсказываетъ о предсказавшемъ свою смерть астрологѣ, который самъ себя уморилъ голодомъб чтобы его предсказаніе исполнилось. Предвидѣлъ или не предвидѣлъ онъ свою смерть? Было ли его предсказаніе единственною и достаточною „причиною" его смерти? Разумѣется, нѣтъ. Если ужъ говорить о причинахъ, то здѣсъ могло дѣйствовать и множество другихъ сопричинъ. То же самое слѣдуетъ сказать и о приведенномъ нами примѣрѣ предвидѣннаго убійства. Дѣйствительность необходима не потому, что ее можно предвидѣть. Само по себѣ предвидѣніе ея необходимости не доказываетъ.

Конечно, наша всевременность раскрывается и въ нашей дѣятельности, прежде и яснѣе всего въ дѣятельности цѣлесообразной *(173 сл.). Вѣдь заключающаяся въ самомъ замыслѣ акта его цѣль несомнѣнно существуетъ по отношенію къ замыслу какъ будущее. Стоя на почвѣ интуитивистическо-исторической теоріи знанія безъ всевременности при истолкованіи цѣлесообразныхъ актовъ не обойтись – какъ инстинктивныхъ, такъ и сознательно цѣлесообразныхъ актовъ.

Инстинктъ представляетъ собою „безсознательное", безотчетное цѣлесообразное дѣйствіе, чаще всего могущее быть разложеннымъ на рядъ соотносящихся какъ средство и цѣль и направленныхъ къ цѣли всего инстинкта, соподчиненныхъ ей актовъ. Все инстинктивное дѣйствіе, во всѣхъ своихъ актахъ и моментахъ, опредѣлено его „цѣлью", которая животнымъ не опознается, но нѣкоторымъ образомъ содержится въ инстинктѣ съ самого начала его актуализаціи и на всемъ ея протяженіи, инстинктомъ предвосхищается. Инстинктъ осуществляется „во времени", но непонятенъ и необъяснимъ какъ цѣлесообразный безъ допущенія его все-

временности. Однако мы такъ привыкли отождествлять цѣлесообразную дѣятельность съ дѣятельностью сознательно-цѣлесообразною и понимать временный процессъ внѣ его всевременности, что не признаемъ въ животныхъ ни цѣлеполаганія, ни предвосхищенія цѣли, хотя оно ни въ какихъ силлогизмахъ и познавательныхъ актахъ не нуждается. Въ старину цѣлеполаганіе приписывали Богу, Высшему Разуму, превращая его такимъ образомъ въ подчиненное временно-пространственной разъединенности существо, а животный міръ въ собраніе автоматовъ кукольнаго театра. Потомъ (впрочемъ, хронологія здѣсь не существенна) мѣсто Бога заняла Природа, дырявымъ покровомъ мистической тайны прикрывающая убогость своего разсудка. Такая Природа и такой Богъ, естественно, многихъ удовлетворить не могли. И вотъ появилось новое „объясненіе" цѣлесообразности. – Цѣлесообразность, смыслъ, процесса просто отрицается подъ видомъ признанія ея случайнымъ слѣдствіемъ безсмысленной комбинаціи безсмысленныхъ элементовъ. Точно случай можетъ быть безъ закона, безсмыслица безъ смысла и безцѣльность безъ цѣли! Инстинктъ толкуется какъ сложный условный рефлексъ, да еще создавшійся въ рядѣ поколеній. Словно онъ при искусственномъ его созданіи требующій организующей, цѣлеполагающий дѣятельности экспериментатора, можетъ возникнуть самъ собою изъ случайнаго совпаденія случайныхъ реакцій.

Согласуя жизнь животнаго вида съ жизнью внѣшней ему природы (это вновь выдвигаетъ ужс не новую для насъ идею міра какъ осмысленно, цѣлесообразно раскрывающаго себѣ въ живой системѣ своихъ индивидуацій всеединства), инстинктъ лишь несовершенно осуществляетъ свою цѣлъ. Онъ автоматизуется, дѣлается отставшей отъ развитія внѣшней ему природы привычкою вида (ср. уже не соотвѣтствующіе нынѣшнему распредѣленію суши и моря пути перелета птицъ), (248) хотя иногда природу и предваряетъ. Изслѣдователи подчеркиваютъ (впрочемъ, не всегда справедливо) косность инстинктовъ. Однако не надо забывать,

что опредѣляемъ смыслъ инстинкта мы, люди, и опредѣляемъ со своей точки зрѣнія: наше опредѣленіе уясняетъ истинный смыслъ въ лучшемъ случаѣ лишь частично, а часто, его и искажаетъ. – Во вторыхъ, изучаемые нами въ животномъ мірѣ инстинкты являются не инстинктами особей, а сложными цѣлесообразными дѣйствіями вида, для котораго существованіе индивидуирующей его особи обладаетъ не большимъ значеніемъ, чѣмъ жизнь индивидуума въ „истинной демократіи". Наконецъ, какъ бы ни велики были ошибки инстинктовъ, онѣ не больше ошибокъ сознательно-цѣлесообразной дѣятельности, яснѣе всего обнаруживаемыхъ опять-таки „истинною демократіею". Романтическое, съ особенною увлекательностью изложенное Фабромъ ученіе объ инстинктѣ животныхъ какъ о наслѣдственной, совершенно-цѣлесообразной, но неизмѣнной и слѣпой за своими границами формѣ дѣятельности большинствомъ современныхъ натуралистовъ и психологовъ отвергается, и вмѣстѣ съ тѣмъ отпадаетъ бергсоновское противопоставленіе инстинкта разуму. Инстинктъ и менѣе совершененъ, и болѣе пластиченъ, чѣмъ предполагается упомянутымъ ученіемъ. Попытки объяснить его наслѣдственностью внутренно противорѣчівы и паралогичны. Онѣ стремятся до [.....?] связи между предвидѣнной и осуществленной цѣлью, къ роли соединяющей ихъ среды, средства. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ своемъ актѣ я сознаю свою активность: предвидя цѣль познаю, что хочу ее достичь, видя ея осуществленіе познаю, что ее осуществляю. Я познаю, что хочу ее достичь, и что она меня влечетъ. И чтобы объяснить себѣ весь свой актъ, я долженъ допустить, что либо цѣль влечетъ меня къ себѣ, либо я самъ ее себѣ ставлю или выбираю и осуществляю, достигаю (146). Первое, телеологическое объясненіе противорѣчитъ, повидимому, моему стремленію къ цѣли и заставляетъ допустить, что будущее въ какомъ-то смыслѣ ранѣе настоящаго. Второе, причинное тоже не увязывается съ моимъ несовершеннымъ представленіемъ о временности. Вѣдь предвидѣніе достигнутой или осуществленной цѣли предполагаетъ, что она не

только есть, а и осуществлена, достигнута мною. Откуда же она въ такомъ видѣ могла появиться въ моемъ предвидѣніи ея, въ моемъ настоящемъ, если это настоящее нѣкоторымъ образомъ не содержитъ въ себѣ моего будущаго? Къ тому же, – не только того будущаго, что я выдѣлилъ-отвлекъ какъ „цѣль", а и всего связующаго ее съ моимъ предвидѣніемъ процесса, часто весьма долгаго и сложнаго? Я стараюсь избѣгнуть затрудненій предполагая, что предвидѣніе цѣли вовсе не предвидѣніе, не видѣніе ея, а мой объективный ея образъ, замыселъ. Пренебрегая вытекающими изъ такого предположенія роковыми для теоріи знанія послѣдствіями, я даже нахожу аргументы въ его пользу. – Развѣ мало неосуществившихся замысловъ? Прогуливаясь съ прекрасною дамою, я увидѣлъ яблочко, захотѣлъ его съесть и даже вкусъ его в рту предощутилъ, сорвалъ и... спохватившись, предложилъ своей спутницѣ. Право, я не предвидѣлъ такого оборота дѣла, а замыселъ мой, несмотря на предощущеніе вкуса яблока, остался неосуществленнымъ. Если я потомъ „сопережилъ" вкусовое ощущеніе жевавшей яблочко дамы, то это уже деталь, которой могло и не быть (такъ ли?). Говоря вообще, предвидѣніе цѣли осуществленною во всѣхъ случаяхъ доказано быть не можетъ и является скорѣе выводомъ изъ развиваемой здѣсь теоріи, а тамъ, гдѣ такое предвидѣніе есть, оно „легко объяснимо" контаминаціею желанія съ уже испытанными аналогичными ощущеніями. „Предвидѣніе" можно истолковать какъ предположеніе по аналогіи. – Но, прежде всего, это объясненіе ни мало не противорѣчитъ развиваемой нами теоріи. Утверждая предвидѣніе, познаніе осуществленной цѣли въ замыслѣ, мы вовсе не утверждаемъ въ данномъ случаѣ привилегіи знанія на безошибочность, во всехъ другихъ случаяхъ ему не принадлежащей. Мы предузнаемъ цѣль неясно, въ общихъ чертахъ. Но общее по природе своей не отвлеченно, а стяженно-общее. И предвкушая въ разсказанномъ выше эпизодѣ вкусъ яблока, я имѣлъ въ виду себя много разъ ѣвшего яблоки, желавшаго ихъ ѣсть и видѣвшаго, какъ ихъ ѣдятъ другія, но не стремился, за полною

безполезностью этого въ данномъ случаѣ, прецизировать свое предвидѣніе. Что же касается предполагаемаго предвкушенія по аналогіи, такъ оно можетъ быть обосновано лишь цѣлымъ рядомъ предположеній, среди которыхъ есть и весьма сомнительны (случайность всѣхъ совпаденій предвидимаго съ осуществившимся, репрезентаціонистская теорія знанія, атомизація-матеріализація непрерывнаго процесса, цѣлесообразнаго акта, и др.). И если правильно не наше, а привычное объясненіе – чѣмъ могутъ быть всѣ эти образы, замыслы и предвосхищенія по аналогіи въ инстинктивномъ актѣ, изъ котораго какъ долженъ признать и самый отъявленный дарвинистъ, развился акт сознательно-цѣлесообразный (141)?

Обычное, на первый взглядъ кажущееся наиболѣе естественнымъ объясненіе сознательно-цѣлесообразнаго акта дѣлаетъ инстинктивно-цѣлесообразный актъ (т. е., въ концѣ концовъ, все цѣлесообразное развитіе міра) непонятнымъ и вынуждаетъ возводить его цѣлесообразность къ дѣятельности внѣшняго ему сознательно-разумнаго существа или за ненахожденіемъ таковаго, эту цѣлесообразность попросту отрицать. Далѣе, оно обрываетъ инстинктивную дѣятельность отъ сознательно-цѣлесообразной, рѣзко противопоставляя инстинктъ разуму. Наконецъ, искусственно отвлекая-отдѣляя познавательное качествованіе нашего я отъ другихъ, также разъединяемыхъ его качествованій, оно ставитъ мнимую проблему причиннаго ихъ взаимоотношенія и мнимо-же рѣшаетъ ее въ смыслѣ всеопредѣляющаго значенія разума. Эта раціонализація нашего я вмѣстѣ съ тѣмъ является и его атомизаціей-матеріализаціей, неизбѣжно завершаясь отрицаніемъ единства я и его свободы, мыслимой лишь на основѣ его всевременности и всеединства.

Усматривая изъ всевременности моего цѣлесообразнаго акта его цѣль въ самомъ начальномъ его моментѣ, я вовсе не ставлю или выбираю эту цѣль* (142, 143), а только усматриваю въ этомъ (какъ могу усмотрѣть и во всякомъ другомъ) моментѣ

акта сводимое мною къ его, акта концу-цѣли смысловое его единство. Въ опознаніи акта я констатирую, регистрирую его осмысленность, цѣлесообразность, но ея не создаю. Познанія участвуетъ въ цѣлеполагающей дѣятельности – поскольку оно есть качествованіе я, не отдѣлимое отъ другихъ его качествованій, и само познающее я. Но это не значитъ, что для цѣлесообразной дѣятельности безразлично, опознается она или нѣтъ, или – что становясь опознаваемою, обнаруживаясь и въ самоопознаніи она остается тою же самою, не совершенствуется. Познавая свой цѣлесообразный актъ, я его себѣ противопоставляю какъ спонтанное свое движеніе. Тѣмъ самымъ актъ пріобрѣтаетъ характеръ данности мнѣ, которую я могу, возсоединяя ее съ собою, сдѣлать сознательно-моею или же отвергнуть, пріостановить. Въ обоихъ случаяхъ чрезъ признаніе данности акта я какъ данность его преодолѣваю, т. е. дѣйствую свободно и дѣлаю свободнымъ, свой инстинктивный спонтанный актъ, котораго нельзя назвать ни свободнымъ, ни несвободнымъ. Далѣе, познавая свой актъ и объектируя его, я его опредѣляю и распредѣляю. Т. е. я его разъединяю на моменты (въ немъ самъ на нихъ разъединяюсь) и, словно бы пронизывая его своею свободою, дѣлаю всякій моментъ его могущимъ быть или не быть, а всего его измѣнчивымъ; съ другой же стороны, опредѣляя его противопоставляю его другимъ своимъ актамъ и тѣмъ самымъ дѣлаю возможнымъ новыя ихъ и его сочетанія. Такимъ образомъ инстинктивный актъ въ его опознаніи (самосознаніи) становится индивидуальнымъ или, по крайней мѣрѣ, сознательно-индивидуальнымъ, пластичнымъ и свободнымъ. Наше описаніе можетъ вызвать иллюзію, что таковымъ дѣлаетъ его актъ, познаніе. На самомъ дѣлѣ познаніе акта и есть становленіе его индивидуальнымъ, пластичнымъ и свободнымъ: ни о какой причинной взаимозависимости здѣсь не можетъ быть и рѣчи.

Идея причинной взаимозависимости возникаетъ въ данномъ случаѣ вслѣдствіе несовершенства становленія инстинктивнаго

акта сознательно-цѣлесообразнымъ, что является и несовершенствомъ его опознанія. Опредѣляя-распредѣляя свой актъ мы болѣе его разъединяемъ и разъединяемся (хотя все же недостаточно), чѣмъ возсоединяемъ и возсоединяемся. Разъединенности мы противополагаемъ не конкретное всеединство, которое есть и всевременность, а отвлеченное пространственно-временное единство съ его неопредолѣнною внѣположностью элементовъ и логическою застылостью.

7

Всевременность (не внѣвременность, допущеніе которой запутываетъ насъ въ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ) нашего я обусловливаетъ сознаніе имъ своего временного теченія, его самопознаніе и знаніе, въ послѣднемъ наиболѣе явственно раскрывая неразрывную свою связь съ всепространственностью того же я. Въ пространственномъ своемъ качествованіи наше я выходитъ за предѣлы своего, являющагося основаніемъ его самосознанія „тѣла“; во всевременномъ – за предѣлы эмпирическаго тѣлесно-органическаго своего существованія. Такимъ образомъ не только эмпирическое, а и запредѣльное существованіе нашего я связано съ органическимъ процессомъ, который мы называемъ нашимъ тѣломъ, и предполагаетъ, что само тѣло, возникая-развиваясь-погибая и взаимодѣйствуя-срастворяясь съ другими тѣлами (органическими и неорганическими), тѣмъ не менѣе пребываетъ какъ многоединый моментъ всевременнаго бытія. (Признавая погибаніе нашего тѣла мы должны признать и какое-то его воскресеніе). Бѣзъ этого предположенія невозможно познаніе нами запредѣльныхъ земной нашей жизни будущаго и прошлаго, т. е. наше познаніе вообще. Вѣдь достовѣрность знанія покоится на реальномъ двуединствѣ познающаго съ познаваемымъ, и познается – что бы ни говорили съ временъ грековъ философы – не отвлеченное, невременное и непространственное, „идеальное“, а вполнѣ конкретное бытіе.

Гипотеза, что такъ называемое идеальное бытіе можетъ существовать само по себѣ, внѣ своей актуализаціи въ конкретныхъ вещахъ не только ничѣмъ (кромѣ мнимаго разрѣшенія его мнимыхъ трудностей) не доказана, а и запутываетъ насъ въ неопреодолимыхъ противорѣчіяхъ отрицающихъ конкретную реальность идеалистическихъ системъ. За всѣ 65 лѣтъ моей жизни ни разу не удалось мнѣ встрѣтиться съ представителемъ изъ міра занятыхъ взаимопритягиваніемъ и взаимоотталкиваніемъ „субстанціальныхъ дѣятелей" (видѣлъ много кофейниковъ и булыжниковъ, но-ни одного субстанціальнаго дѣятеля съ фамиліей „Кофейникъ" или „Булыжникъ"). Не встрѣчалъ и безтелѣсныхъ духовъ, хоть нѣкоторое время усиленно ихъ разыскивалъ. Наблюдая же собственный свой „духъ", не усмотрѣлъ, что бы онъ существовалъ внѣ пространственно-матеріальныхъ своихъ обнаруженій, и чтобы онъ даже въ самомъ отвлеченномъ своемъ мышленіи не чувствовалъ своего тѣла и обходился безъ образовъ конкретныхъ предметовъ, т. е. безъ нихъ самихъ* (64 сл.). При этомъ, говоря о тѣлесности нашего „духа", слѣдуетъ имѣть въ виду не только его первую систему или вообще его организмъ, а и мѣняющійся матеріальный составъ организма, и, можетъ быть, всю судьбу хотя бы временно находящихся въ немъ матеріальныхъ частицъ. Возможно, например, что локализуемыя въ ампутированномъ членѣ тѣла ощущенія объясняются отчасти и тѣмъ, что происходитъ въ этомъ ампутированномъ членѣ, и безъ тщательной провѣрки нельзя отвергнуть опытовъ де Роша съ экстеріоризаціею чувствительности. Такимъ образомъ въ познаніи прошлаго и будущаго мы должны видѣть не процессъ отвлеченнаго мышленія, а самопознаніе, „рефлексію" духовно-матеріальнаго процесса.

Утвержденія наши могутъ показаться недостаточно обоснованными и произвольными, но потому, что всевременность нашего я, какъ и все оно, несовершенно. Совершенство нашего я предполагаетъ полную актуальность всего сразу объемлемаго

и содержимаго имъ въ себѣ своего временнòго теченія, необходимо нами постулируемое, но съ полною ясностью и конкретностью не представимое единство данности, законченности и потому покоя всего съ движеніемъ всего, т. е. съ его исчезновеніемъ и превращеніемъ въ новое, съ рожденіемъ, умираніемъ и возрожденіемъ. Наше совершенство предполагаетъ единство непрерывности съ прерывностью, единства съ множествомъ, бытія со своимъ небытіемъ. Оно предполагаетъ свободу, а потому и соотносительную ей необходимость; не внѣшнія нашему я, „формальныя" свободу и необходимость, а само это я какъ всецѣло необходимое и всецѣло свободное. Слѣдовательно, свобода нашего я можетъ быть лишь преодолѣніемъ имъ своей-же необходимости, себя какъ необходимость, т. е. самопреодоленіемъ* (132). Свобода я вовсе не его спонтанность, ничѣмъ не мотивированная природная его самодвижность. Такая спонтанность является данностью, необходимостью и во имя свободы я съ полнымъ основаніемъ противъ нея протестую. –

Кто меня могучей властью
Изъ ничтожества воззвалъ?
Душу мнѣ наполнилъ страстью,
Умъ сомнѣньемъ оковалъ?

И не въ свободѣ выбора моя свобода. *(с. 162) Выборъ опредѣляется мотивами (хотя-бы ирраціональнымъ „я такъ хочу" самодура) и повергаетъ меня въ рабство имъ, вмѣстѣ съ тѣмъ отрицая существенное единство дробимаго на психическіе атомы моего я. Пониманіе свободы какъ свободы выбора прямехонько приводитъ къ детерминизму и является плодомъ забывшаго свое единство разума, антихриста. Впрочемъ, некоторое основаніе для такого понятія свободы все же существуетъ, именно – присущій всякому моменту жизни нашего я выборъ между бытіемъ и небытіемъ. Но это основаніе уясняется лишь во взаимоотношеніи нашего я съ Богомъ.

Несовершенство нашего я обнаруживается въ его безсиліи актуализовать свое свободное всевременное бытіе болѣе, чѣмъ на мигъ даннаго настоящаго въ неполнотѣ даже этого осуществленія и въ невозможности не упустить его въ прошлое, становясь будущимъ* (1 сл.). Наше я не только неудержимо течетъ, познавая свое теченіе лишь благодаря своей всевременности. Оно въ теченіи своемъ перестаетъ быть, разъединяется, изъ свободнаго дѣлается необходимымъ, изъ актуально-настоящаго пассивно-прошлымъ, не сознаетъ себя какъ себя – отчуждается и отдаляется отъ себя, конституируя свою „логичность" и психическую свою пространственность, забываетъ себя, умираетъ. Но оно познаетъ все это, потому, что продолжаетъ свободно жить и осуществлять себя въ произрастающемъ изъ становящагося прошлымъ настоящаго будущемъ, которое тѣмъ самымъ дѣлается новымъ настоящимъ. И, несмотря на всю отчужденность прошлаго отъ себя, оно признаетъ его своимъ и собою, его вспоминаетъ-возрождаетъ, хотя и частично, въ качествѣ уже не актуальнаго и необходимаго, подобнаго познавательно предвосхищаемому будущему.

Во всемъ этомъ процессѣ наше я саморазъединяется; разъединяется болѣе, чѣмъ возсоединяется, обнаруживая такимъ образомъ въ своемъ разъединеніи недостаточную актуальность своей всевременности, чему, вполнѣ естественно, соотвѣтствуетъ и недостаточность ея опознанія* (с. 157). Временнòе теченіе въ объемлющей и содержащей его всевременности дѣлается для несовершеннаго нашего я непонятнымъ, начинаетъ казаться ему врѐменнымъ и побуждаетъ отрицать данность прошлаго и будущаго, на мѣстѣ которыхъ въ настоящемъ появляются ихъ образы. Вслѣдъ за этимъ исчезаетъ и единство разъединяющихся моментовъ сознанія. Прерывно-непрерывный процессъ предстаетъ какъ только-прерывный, атомизируется, матеріализируется. Связь (единство) его моментовъ начинаетъ пониматься по образцу связи между матеріальными тѣлами – какъ причинная. Появляются разнаго рода „стремленія", „мотивы", „инстинкты", „травмы",

„занозы“. *(с. 157, 180, 78 сл.) Я, которое и есть самосознаніе нашего бытія. представляется чѣмъ-то загадочнымъ, не имѣющимъ права на существованіе и, во всякомъ случаѣ, чѣмъ-то внѣшнимъ „элементамъ“ сознанія, формою, ящикомъ, въ которомъ они находятся. *(155) Пренебрегая тѣмъ, что во всякомъ моемъ „я“ (изъ безконечнаго ихъ множества) заключается сознаніе мною всего себя, всего моего эмпирическаго самораскрытія (какъ бы слабо и неполно это сознаніе ни выражалось), я начинаю объяснять постоянство (всеединство) своего я во множественности его проявленія наивною схемою: ... lmn – mno – nop –opr ..., гдѣ l, m, ... r обозначаютъ „элементы“ сознанія. Фактъ, что при всякой попыткѣ наблюсти „я“ оно сейчас же конкретизуется, толкуется въ смыслѣ его убѣганія, тогда какъ изъ этого слѣдуетъ лишь одно: „я“ не какой-то свой моментъ и не нѣчто отъ нихъ отдѣленное (форма или что-нибудь подобное), а конкретное ихъ всеединство. Наше я при всякой попыткѣ себя актуализовать (а таковою является и актъ его самопознанія) раскрываетъ себя какъ многоединство (хотя въ несовершенствѣ несовершенно). Иначе бы не оно себя познавало, а познавало его нѣчто иное, и не было бы самопознанія, т. е. всеединства, въ которомъ часть равна цѣлому.

Недостачности всевременности, общѣе – всеединства, эмпирическаго нашего я соотвѣтствуетъ и недостаточность ея опознанія *(с. 155). Наше я недостаточно-ошибочно себя опознаетъ. Въ стремленіи своемъ къ совершенству оно представляетъ его себѣ какъ неизмѣнное единство, отвлеченное отъ движенія и множества, а потому неопредѣлимое, неразличимое. Оно ищетъ абсолютно единую, невременную свою сущность и не можетъ ее найти, потому что такой сущности нѣтъ* (с. 156). Оно не можетъ и не хочетъ понять, что единство постигается лишь чрезъ свою множественность и покой лишь въ своемъ движеніи. И даже смутно прозрѣвая это, оно тяготится своимъ саморазъединеніемъ: бѣжитъ отъ жизни. Не (283) понимая, что возсоединеніе обусловлено разъединеніемъ, и что жизнь только чрезъ смерть возможна, несовершенное я во

имя создаваемой имъ фикціи отвлеченнаго, неизмѣннаго бытія пытается отрицать смерть, борется съ нею и въ борьбѣ съ горечью убѣждается въ своемъ безсиліи. Оно само закрываетъ себѣ единственный путь къ истинному своему единству, которое есть всеединство, и превращаетъ свое разъединеніе изъ момента своей совершенной свободной жизни чрезъ смерть въ самодовлѣющій процессъ. Этотъ процессъ въ соотвѣтствіи съ нехотѣніемъ нашего я разъединиться до смерти остается незавершеннымъ и пріобрѣтаетъ характеръ дурной безконечности умиранія. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ дѣлается необходимостью не тою, которою для совершеннаго я является преодолѣваемое имъ саморазъединеніе, а непреодолимою, и дѣлаетъ само я несвободнымъ, его бытіе – разъединенно-пространственнымъ (въ которомъ внѣположность всепространственностью не преодолѣвается).

Такимъ образомъ пріоткрывается смыслъ пространственности нашего сознанія* (с. 63 сcл.) и вообще пространственно-матеріальнаго бытія. Когда мы исходимъ изъ совершенства нашего я, его пространственность и пространственно-матеріальное бытіе вообще представляются намъ недостаточностью совершеннаго всепространственнаго бытія. И недостаточность эта двояка. – Во первыхъ, она является умаленностью единства, преобладаніемъ разъединенности и невозмѣщенностью ея новымъ единствомъ* (21 сл.). Во вторыхъ, она – недостаточность самого разъединенія, которое не доводитъ нашего я до небытія и потому не допускаетъ полноты его жизни чрезъ полноту его смерти, взамѣнъ чего и появляется дурная безконечность умиранія. Но какъ моментъ всецѣлаго саморазъединенія совершеннаго я несовершен <.....> [В рукописи отсутствуют 159–164 страницы.]

8

Все изслѣдованіе наше покоится на противопоставленіи несовершеннаго нашего бытія совершенному, которое уясняетъ и осмысляетъ тенденціи перваго, указывая на ихъ завершенность.

Принципіальной новизны въ этомъ методѣ нѣтъ. Онъ лежитъ въ основѣ „идеализующихъ“ дѣйствительность и объясняющихъ реальное „идеальнымъ“ геометріи и логики* (85 ссл.). Но именно совершенство, полнота бытія предостерегаетъ насъ отъ пониманія его, вослѣдъ геометрамъ и логикамъ, въ смыслѣ отдѣльно, въ отрывѣ отъ своего несовершенства существующаго совершеннаго, „идеальнаго“ бытія* (171). Ясно и конкретно совершенства (какъ своего собственнаго, такъ совершенства всего бытія) мы не видимъ; не можемъ и выразить его въ подобныхъ логическимъ или геометрическимъ понятияхъ, ибо оно – совершенство живого, не ограниченнаго своею опредѣленностью, а ее и преодолѣвающаго бытія. *(176) Мы видимъ, познаемъ совершенство несовершенно, „зерцаломъ въ гаданіи“; и будучи несовершенными, совершенно, адэкватно познать его не можемъ. Вѣдь познаніе заключается въ отожествленіи его субъекта съ его объектомъ и является качествованіемъ субъекта, а несовершенный субъектъ не можетъ отжествиться со своимъ же совершенствомъ, такъ какъ отожествленіе въ данномъ случаѣ означаетъ усовершеніе. Въ своемъ несовершенствѣ мы познаемъ совершенство какъ до границъ невидимости удаленный отъ насъ центръ сходящихся въ немъ и данныхъ намъ тенденцій познаваемаго нами эмпирическаго бытія* (175). Во всемъ переживаемомъ и познаваемомъ нами, сколько бы оно ни улучшилось, мы всегда наблюдаемъ возможность его улучшенія. Все и всегда обладаетъ тенденціею къ своему совершенству, къ своему идеалу, достиженіе котораго воспринимается не какъ замѣна даннаго другимъ, а какъ его усовершеніе, и который всегда остается осуществляемымъ но не осуществимымъ, не достижимымъ* (180, 187). Конечно, мы заменяемъ испортившееся или неподходящее орудіе другимъ, лучшимъ, соху – плугомъ, но по существу своему новое орудіе является тѣмъ же самымъ, только усовершенствованнымъ (а въ нѣкоторомъ отношеніи и худшимъ): оно – другое, поскольку мы ставимъ себѣ и другую цѣль. Даже въ области нравственной нашей жизни истинная наша задача

заключается не въ замѣнѣ всегда содержащаго въ себѣ нѣчто положительное порока добродѣтелью, а въ его усовершенiи, т. е. въ превращенiи его въ <.....> [В рукописи отсутствуют 167-168 страницы.]

<.....> разъ показывающее наше несовершенство. Съ другой стороны, сами общiя абстрактныя понятiя не что иное, какъ несовершенное, стяженное или сжатое (abstractum = не concretum, a contractum) до непознаваемости моментовъ познанiе конкретныхъ многоединствъ* (ср. 142 сл.), которое до нѣкоторой степени восполняется познанiемъ символическимъ* (123 ссл.). Нѣтъ никакой отвлеченной истины, ибо истина – конкретное многоединство истиннаго, то, что есть и не можетъ быть забытымъ, погибнуть.

Вывести понятiе совершенства изъ несовершенства значило бы доказать, что совершенство не содержитъ въ себѣ ничего, чего бы уже не было въ несовершенствѣ, и является лишь своего рода перестановкою элементовъ несовершенства. Но и перестановка – нѣчто не бывшее; а главное – совершенство безконечно богаче, чѣмъ несовершенство; *(193) въ немъ не появляется ничего новаго, потому что оно полнота всего и совмѣщаетъ появленiе съ явленностью* (с. 104 сл.). Все новое, что возникаетъ въ несовершенствѣ, несовершенство беретъ изъ совершенства, къ которому стремится, и въ которомъ новое со всею своею новизною всегда есть. Иначе мы бы должны были либо отрицать измѣненiе несовершеннаго бытiя, либо допустить, что въ немъ нѣчто возникаетъ изъ ничего. Но идея творенiя-возникновенiя изъ ничего выражаетъ лишь взаимоотношенiе Бога и творимаго имъ существа; къ сотворенному же существу, къ нашему я, да еще несовершенному, не примѣнима. Совершенное бытiе источникъ и полнота несовершеннаго. Совершенство онтически предшествуетъ своему несовершенству. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что оно предшествуетъ и хронологически, что несовершенное бытiе является утратившимъ свое совершенство, ниспавшимъ или отпавшимъ. То, что можетъ пасть, уже не есть совершенство; и допуская, что несовершенное бытiе

осуществить свое стремленіе, т. е. станетъ дѣйствительно, неотмѣнно совершеннымъ мы должны будемъ допустить, что полнота возникаетъ изъ неполноты, т. е. изъ ничего. А если мы допустимъ от-паденіе, мы должны будемъ допустить не одно, а два бытія (совершенное и несовершенное). Но обособляя несовершенное бытіе (обособленіе обосновывается на томъ, что наше, тварное совершенное-несовершенное бытіе двуедино съ абсолютнымъ, Божьимъ, т. е. и отличается отъ него, смѣшиваемаго нами съ нашимъ совершенствомъ, которое не только наше, а и Божье), мы опять-таки приходимъ къ нелѣпому предположенію, будто наше несовершенное бытіе само изъ ничего создаетъ свое совершенство. Вѣдь при сдѣланномъ нами допущеніи оно ничего не можетъ получить изъ своего совершенства, отъ котораго мы его отдѣлили, и которое, ставъ для насъ ненужнымъ, растворилось въ Божьемъ; а изъ Божьяго совершенства не можетъ оно получить своего. Такимъ образомъ мы должны отказаться отъ истолкованія онтическаго первенства совершенства въ смыслѣ временного его предшествованія. Наше бытіе несовершенно не такъ, что оно было и перестало быть совершеннымъ; но и не такъ, что оно само изъ себя совершенствуется и будетъ совершеннымъ. *(180) Несовершенное, оно находится въ своемъ совершенствѣ, которымъ совершенствуясь исполняется* (165). Но совершенство не предстоитъ всякому своему моменту какъ нѣчто искони или въ концѣ его и неизмѣнно данное, а является всевременнымъ единствомъ его усовершенія. Оно осуществляется болѣе или менѣе всякимъ моментомъ и предносится ему какъ идеалъ и цѣлое, поскольку несовершенный моментъ постигаетъ совершенство въ несовершенной своей всевременности. Несовершенное наше бытіе – моментъ совершеннаго нашего бытія, которое однако осуществлено не только эмпирически, а и за предѣломъ эмпиріи.

Своеобразное отношеніе несовершенства къ совершенству вполнѣ согласуется съ развиваемымъ нами пониманіемъ самосознательнаго бытія, существенная всевременность котораго

сказывается, конечно, и въ его усовершающей себя дѣятельности. * (187) Дѣятельное наше я можно уподобить осуществляющему свой замыселъ художнику. Со времени впервые воспользовавшихся этимъ сравненіемъ грековъ принято думать, что замыселъ (идея, идеалъ) художественнаго произведенія предшествуетъ его осуществленности, являясь его источникомъ, завязью или даже причиною. Такимъ образомъ самосознательное бытіе разлагается на элементы, и открывается путь къ отрицающей его свободу „естественно-научной“ психологіи. На самомъ дѣлѣ замыселъ осуществляемаго впослѣдствіи художественнаго произведенія есть само оно въ качествѣ предвосхищенно художникомъ познаваемаго, т. е. въ качествѣ отраженія его въ предшествующихъ его осуществленію моментахъ душевнаго процесса * (129 сл.). Разумѣется, замыселъ часто очень отличается отъ его осуществленія, но – ошибки свойственны всякому познанію, а предвосхищающему, можетъ быть, и особенно. Къ тому же, подлинно художественный замыселъ не мертвая, неизменная, а органически развивающаяся, частью въ самомъ осуществленіи (или – самоосуществленіи) идея, именно органичностью своею, органическою связью съ осуществленіемъ отличающаяся отъ тенденціи. Тенденція, можно сказать, никогда не осуществляется, оставаясь на степени абстрактнаго замысла, чисто внѣшне связываемаго съ осуществленіемъ другой неосознанной идеи. Ричардсонъ былъ не моралистомъ, а эротоманомъ; Верещагинъ не обличителемъ войны, а военнымъ корреспондентомъ. Разумѣется, замыселъ можетъ остаться неосуществленнымъ. Но въ такихъ случаяхъ онъ чаще всего остается расплывчатымъ, не развивается; во вторыхъ же, не слѣдуетъ слишкомъ формально понимать само осуществленіе замысла, какъ и смѣшивать замыселъ съ его опредѣленіемъ нами. Опредѣляя свой замыселъ мы всегда опознаемъ его очень неполно, ограниченно и нерѣдко его искажаемъ. Соотвѣтственнымъ образомъ и осуществленіе замысла шире нашего представленія о немъ. Въ незаконченномъ „Поклоненіи волхвовъ“ Винчи осуществилъ свой

замыселъ, можетъ быть, и полнѣе, чѣмъ если бы онъ свою картину окончилъ. Замыселъ художника, писателя, философа осуществляется не только въ его произведенiи, которое можетъ и не реализоваться, а и въ его высказыванiяхъ, общенiи, въ преобразующейся, воздѣйствующей на другихъ его личности: и все это стяженно содержится въ самомъ замыслѣ какъ предвосхищаемомъ опознанiи его осуществленности.

Видимость искусственности присущая нашему объясненiю исчезаетъ, если мы обратимъ вниманiе на другiя факты своей жизни, въ частности на цѣлесообразность своей дѣятельности* (136 ссл.). Эта цѣлесообразность, какъ мы уже видѣли, обнаруживается въ „безсознательныхъ" инстинктивныхъ дѣйствияхъ человѣка и особенно животныхъ, у которыхъ она не осложнена опознанiмъ цѣли инстинкта, обнаруживается и въ сознательно-разумныхъ актахъ человѣка. <.....> [В рукописи отсутствуют 175–176 страницы.]

<.....> вистической гипотезы прогресса.

Вмѣсто повидимому даннаго намъ въ опытѣ „компенсируемаго" „ухудшенiемъ" совершенствованiя бытiя гипотеза эта предполагаетъ все увеличивающееся, и безгранично увеличивающееся его совершенствованiе. Но * (182) подобное предположенiе согласуемо съ нашимъ опытомъ лишь при томъ условiи, если 1) субъектомъ совершенствованiя мы считаемъ не отдѣльный моментъ бытiя (не индивидуума, который погибаетъ, даже не народъ и культуру), а человѣчество, конецъ котораго реально не представимъ (ср. связь гипотезы прогресса съ интернацiонализмомъ!), лучше же всего мiровое бытiе въ цѣломъ, и если 2) * (179, 184) прошлое признается нами не совсѣмъ погибшимъ, въ какомъ то смыслѣ сущимъ, бытiемъ. Благодаря такому признанiю прошлаго бытiемъ (т. е. благодаря съ точки зрѣнiя позитивизма метафизической, а съ нашей точки зрѣнiя непослѣдовательной, недодуманной – ибо почему тогда изъ бытiя исключается будущее? – гипотезѣ) становленiе бытiя можетъ быть понято какъ его ростъ или

увеличеніе-совершенствованіе (хотя все же и никогда не достигающее полноты)* (184). Новизна уже не компенсируется полнымъ погибаніемъ стараго. Но, помимо указанной нами (въ скобкахъ) непослѣдовательности позитивистовъ въ исподтишной ихъ метафизикѣ, болѣе, чѣмъ сомнительно, допущеніе, будто бытіе въ цѣломъ (и конечно, человѣчество) можетъ совершенствоваться такъ, чтобы не совершенствовались всѣ его моменты, его индивидуаціи. Тутъ и обнаруживается безнравственность гипотезы прогресса, жертвующей прошлымъ и настоящимъ (!) ради будущаго, живыми людьми ради воображаемыхъ* (212).

Есть въ этой гипотезѣ и еще одно только метафизически оправдываемое допущеніе. Подъ совершенствованіемъ бытія она разумѣетъ не просто прибыль его; и вполнѣ возможно, что многіе „сознательные товарищи“ съ негодованіемъ отвергнутъ развитыя нами соображенія. Они противопоставятъ имъ указанія на ростъ дифференціаціи (хотя классовое общество дифференцированнѣе безклассоваго, и „наука наукъ“ свидѣтельствуетъ о чудовищномъ опрощеніи сознаніи), на ростъ соціальной справедливости и на многое другое, чего, не принадлежа къ числу избранныхъ, назначенныхъ, нельзя даже себѣ представить. Мнѣ кажется все таки, что мы не ошибемся отождествляя „прогрессивное“ понятіе совершенствованія съ понятіемъ улучшенія. По гипотезѣ прогресса въ развитіи своемъ міръ или, по крайней мѣрѣ, человѣчество становится все лучше, т. е. выражаясь позитивистически точнѣе, каждое слѣдующее поколеніе „въ общемъ и цѣломъ“ лучше предшествующихъ. Это какъ разъ въ „точной“ своей формулировкѣ (если мы откажемся отъ идеи человѣчества и вскрытой нами идеи наростанія бытія * (177 сл.) весьма сомнительное (чего стоитъ господствующее сейчас поколѣніе, хотя оно и выполняетъ важную историческую миссію?) и во всякомъ случаѣ недоказуемое утвержденіе покоится на понятіи блага. Но что такое благо? что такое „лучше“ и „хуже“ въ смыслѣ оцѣночнаго моральнаго сужденія? Можетъ ли быть благо, критерій лучшаго и худшаго,

не объективнымъ понятіемъ? Если его склонны считать субъективнымъ отрицающіе объективность науки самые передовые марксисты, на то добрая ихъ воля. И пожалуй, безполезно имъ доказывать, что на субъективномъ понятіи блага неразумно строить гипотезы о совершенствованіи человѣчества, безконечномъ прогрессѣ, существенной прогрессивности пролетаріата и прочая, и прочая, а пытаться замѣнять такими гипотезами жизнь – преступно.

Если есть понятіе блага, есть и само благо, единственный возможный критерій того, что является благим и – по сравненію съ тѣмъ, что есть, но что само по себѣ (не сравнительно) не должно еще обязательно быть худымъ, зломъ – лучшимъ. Благо и есть северщенство, и какъ „всегда лучшее" – совершенство не данное вполнѣ, недостижимое, непостижимое. Какъ критерій благого и относительно лучшаго благо-совершенство * (188) должно (1) обладать абсолютною значимостью (т. е. быть либо абсолютнымъ, либо связаннымъ съ нимъ). Иначе не можетъ быть знанія о несовершенствѣ и хотя бы относительномъ совершенствованіи; сомнительно, можетъ ли тогда быть даже безпорядочная груда субъективныхъ, противорѣчивыхъ и слѣдовательно отрицающихъ всякое совершенствованіе оцѣнокъ. Будучи безусловно значимымъ критеріемъ благо-совершенство должно быть и (2) общимъ, однимъ для всѣхъ сравниваемыхъ моментовъ критеріемъ, а въ то же самое время (3) какимъ-то образомъ содержать въ себѣ всякій конкретный моментъ и всѣ конкретные моменты. Послѣднее (3) необходимо, такъ какъ всякій моментъ цѣненъ въ его конкретности, которой нѣтъ безъ его несовершенства. Поэтому благо-совершенство должно быть (4) конкретнымъ всеединствомъ всего сущаго и (5) содержать въ себѣ его несовершенство * (171), для котораго оно, совершенство, (6) недостижимо.

Въ идеѣ прогресса съ половины XVIII в. позитивистическая мысль, съ начала XIX все болѣе склоняющаяся къ соціализму, пытается найти смыслъ человѣческой дѣятельности и жизни. Она

не хочетъ признавать никакихъ метафизическихъ предпосылокъ, но, такъ какъ самъ искомый ею смыслъ метафизиченъ, изъ нихъ, не замѣчая того, исходитъ и запутывается въ неразрѣшимыхъ для нея противорѣчіяхъ. Не достигающее своей цѣли безконечное совершенствованіе, дурную безконечность совершенствованія она превращаетъ изъ доказаннаго ... вѣрою ея защитниковъ „объективнаго факта", изъ необходимости въ свободно устанавливаемую цѣль свободной дѣятельности. Въ связи же съ этимъ процессъ безконечнаго совершенствованія, самою безконечностью своею обезцѣнивающій все въ немъ достигаемое, становится стабильною абсолютною цѣнностью, будто бы и достижимымъ совершенствомъ. Очевидно, что безсмысленно жертвовать не только своею жизнью, а и малѣйшимъ своимъ удовольствіемъ ради того, чтобы неизвѣстные намъ будущіе люди достигли немножечко большаго совершенства, чѣмъ какого они могутъ достичь безъ нашей жертвы, ибо по сравненію съ безконечнымъ совершенствомъ и въ процессѣ безконечнаго совершенствованія достижимое ими все равно ничтожно. А вѣдь они могутъ быть и недостойными нашихъ жертвъ негодяями. Во всякомъ случаѣ, мы улучшимъ ихъ жизнь не больше, чѣмъ испортимъ свою и жизнь тѣхъ людей, которыхъ вмѣстѣ съ собою или безъ себя (!) заставляемъ страдать ради нихъ своими планетарными реформами и завирательными идеями. Не только жертва, а и всякій трудъ ради человѣчества имѣет смыслъ лишь тогда, если человѣчество не простая сумма поколѣній, а всеединая личность, если его совершенствованіе есть совершенствованіе всякаго поколѣнія, если благо будущихъ людей есть и благо нынѣшнихъ людей, и мое собственное, и – сдѣлаемъ послѣдній, необходимый вывод – благо уже переставшихъ эмпирически существовать людей. Въ признаніи этого единственное мыслимое основаніе гипотезы прогресса; и къ признанію этого болѣе или менѣе безсознательно приближаются ея представители, тѣмь болѣе, что иначе (какъ и безъ признанія бытіемъ не только настоящаго) невозможно само понятіе прогресса * (117).

Однако позитивисты, мысль которыхъ вообще отличается косностью и боязливостью, пугаются всего, что сколько нибудь напоминаетъ метафизику. Они не только не рѣшились опредѣлить и осмыслить предпосылки своей гипотезы, а, распространяя ее на всю природу, постарались увѣрить себя и другихъ, что прогрессъ ничѣмъ не отличается отъ эволюціи, въ частности – отъ дарвинистически понимаемой. Но отказъ отъ выясненія указанныхъ нами метафизическихъ предпосылокъ, т. е. отъ нихъ самихъ, запрещаетъ предполагать, что бытіе прогрессивно совершенствуется, и связывать понятіе такого совершенствованія съ не заключающимъ его въ себѣ понятіемъ эволюціи, или развитія. Развитіе характеризуется не прогрессирующимъ (хотя бы съ колебаніями) возрастаніемъ бытія, а его возрастаніемъ, апогеемъ и погибаніемъ, тремя моментами. Это справедливо для любого развивающагося субъкта, должно быть справедливымъ и для человѣчества, для міра, для бытія въ цѣломъ. Естественно, что допускающіе единство человѣчества осмыслители историческаго его развитія наряду съ господствующею донынѣ концепціею прогресса давно уже выдвинули двѣ другихъ: пессимистическую концепцію регресса и христіанскую концепцію апогея, которая связываетъ наибольшее (относительно) совершенство эмпирической жизни человѣчества съ Боговоплощеніемъ * (186, 188). Но существованіе человѣчества какъ реального субъекта единаго процесса развитія тоже недоказуемо безъ помощи метафизики. Такимъ образомъ за исчезновеніемъ изучаемаго исторіей человѣчества на мѣстѣ ея подъ именемъ теоріи культуръ („культурныхъ типовъ", „цивилизацій", „формацій" и т. п.) появляется соціологія, въ которой отъ человѣчества остается абстрактное родовое понятіе, только на первый взглядъ безобидное. Самое же важное заключается въ томъ, что, пріобрѣтая видъ частичной законосообразности, развитіе человечѣства утрачиваетъ смыслъ, а вслѣдъ за нимъ обезсмысливается человѣческая дѣятельностъ и жизнь.

Гипотеза прогресса цѣнна какъ разъ тѣмъ, что она пытается осмыслить бытіе. Но для успѣшности ея попытокъ надо не

устранить метафизическія предпосылки, а до конца ихъ вскрыть и продумать. Тогда сами собою разсѣются и вызываемыя ею противорѣчія.

Наше самосознательное бытіе и, слѣдовательно, весь міръ (вѣдь бытіе – всеединство) находитъ свой смыслъ въ самоусовершенствованіи, которое предполагаетъ существованіе и онтическое первенство его совершенства. Совершенство нашего бытія (не какое-то другое, отдѣльное отъ него совершенное бытіе) есть полная осуществленность его всеединства и, въ частности, его всевременности. Оно – совершенство всего его, всякаго его момента и всѣхъ его моментовъ и возможно лишь въ томъ случаѣ, если не только прошлое, а и будущее не менѣе актуально, чѣмъ настоящее * (177). Безъ этого же условія, какъ мы уже видѣли, не можетъ появиться даже понятіе совершенствованія бытія въ смыслѣ абсолютнаго его возрастанія * (177 сл.). Очевидно, * (192) мы должны отбросить представленіе о совершенствованіи бытія какъ о линейномъ движеніи. Совершенство всякаго момента бытія и всего его не предъ нимъ и не за нимъ, а надъ нимъ, перпендикулярно линіи его движенія (если ужъ представлять движеніе бытія какъ линію). Передъ моментомъ и за нимъ – другіе моменты; передъ и за бытіемъ ничего нѣтъ; наверху же – совершенство всякаго момента и ихъ всеединство какъ само совершенное бытіе. Будучи совершенствомъ всякаго момента бытія совершенство всеединаго бытія (всѣхъ его моментовъ) „зависитъ" отъ совершенства всякаго его момента. Но совершенствованіе всякаго момента есть его самоусовершеніе, или – самоусовершеніе индивидуирующаго въ немъ всеединаго бытія. Мы, живущіе нынѣ люди, можемъ совершенствовать бытіе (т. е. и содѣйствовать совершенствованію слѣдующихъ за нашимъ поколѣній) только совершенствуя себя самихъ, не въ узкомъ смыслѣ индивидуальнаго самосовершенствованія (хотя и имъ пренебрегать не слѣдуетъ), а въ смыслѣ совершенствованія всей нашей соціальной и природной жизнедѣятельности. Если мы не улучшаемъ нашего настоящаго, а

его – хотя бы ради самыхъ прекрасныхъ (но всегда только предположительныхъ!) надеждъ – ухудшаемъ, калѣчимъ, мы не совершенствуемъ бытіе, а препятствуемъ его совершенствованію и затрудняемъ дѣло тѣхъ самыхъ своихъ потомковъ, которыхъ хотимъ облагодѣтельствовать мучая своихъ современниковъ. Здѣсь житейская мудрость Горацієва Carpe diem сходится съ метафизически глубокимъ совѣтомъ: „Не пецытеся убо на утрій".

Вскрывая такимъ образомъ истинный, искаженный позитивистическими толкованіями смыслъ идеи прогресса, мы устраняемъ неизбѣжно вытекающее изъ нихъ противорѣчіе. – * (212) Не помѣщаемое болѣе въ концѣ эмпирическаго развитія человѣчества (или даже міра), не эмпиризируемое совершенство бытія не вынуждаетъ уже насъ свысока смотрѣть на прошлое и по болѣе или менѣе зрѣломъ размышленіи обезцѣнивать само настоящее (что, собственно говоря, только-теоретически оправдываетъ практическое его отрицаніе). Совершенствованіе человѣчества оказывается примиримымъ со всѣми тремя возможными концепціями исторіческаго процесса (прогресса, регресса, апогея); * (183) и ради него намъ нѣтъ надобности отрицать соотносительность эмпирическаго прогресса эмпирическому регрессу. Признаніе Ленина болѣе одареннымъ политикомъ, чѣмъ Платонъ, не обязываетъ насъ считать его великимъ философомъ. Техника нашего вѣка не влечетъ за собой признанія его архитектуры равноцѣнною готикѣ ... Съ другой стороны, утверждая, что совершенство эмпирически не достижимо ни для какого-либо момента бытія, ни для бытія въ цѣломъ, мы не удваиваемъ бытія, не отдѣляемъ совершеннаго бытія отъ несовершеннаго и не дѣлаемъ перваго трансцендентнымъ второму, не-эмпирическимъ міромъ. * (191) Наше совершенное эмпирическое бытіе совершенствуется, становится совершеннѣе, превосходитъ, трансцендируетъ себя въ своемъ эмпирическомъ качествѣ. Оно является моментомъ своего совершенства, моментомъ, безъ котораго этого совершенства не могло бы быть * (193, 196). Когда стремящійся къ данному, относительному своему совершенству и еще

не достигшій его моментъ бытія его опознаетъ, это относительное совершенство предстаетъ ему какъ не данная эмпирически, трансцендентная цѣль * (171 ссл.). Трансцендируя себя самого, достигая относительнаго своего совершенства моментъ дѣлаетъ его своимъ эмпирическимъ бытіемъ. То же самое справедливо и для человѣчества, для міра въ цѣломъ. Эмпирическое бытіе познаетъ свое совершенство какъ трансцендентное, какъ имманентное – лишь въ качествѣ цѣли, замысла, идеала; но поскольку оно совершенствуется, постольку дѣлаетъ свое совершенство имманентнымъ и эмпирическимъ. Границъ такому совершенствованію нѣтъ. Тѣмъ не менѣе эмпирическое бытіе „уже не совершенно“ въ любомъ своемъ моментѣ, а слѣдовательно и все. Поэтому для него совершенство его должно всегда оставаться не достигнутымъ, т. е. трансцендентнымъ и неэмпирическимъ, принципіально достижимымъ лишь въ полнотѣ заэмпирической его эмпиризаціи-имманентизаціи * (166). Такимъ образомъ изъ нашей концепціи никоимъ образомъ не вытекаетъ отрицаніе эмпирическаго бытія, напротив – требованіе предѣльной актуализаціи его. Это требованіе наталкивается на признаваемую нами непреодолимость несовершенства, но ее мы дожны еще будемъ разсмотреть особо, когда уяснится и допускаемая нами пока двусмысленность въ понятіи „эмпирическаго“ * (198 сл.).

Освобождая идею прогресса, а вѣрнѣе – совершенствованія и совершенства, отъ позитивистическихъ недомысловъ и примысловъ, мы не отвергаемъ различія моментовъ бытія по степени относительнаго ихъ совершенства. A priori возможны всѣ три указанныя нами концепціи развитія человѣчества и міра * (183, 192), хотя христіанская концепція апогея и представляется наиболѣе вѣроятною какъ согласующаяся съ наблюдаемыми нами процессами развитія. Проблема сводится къ тому, достигнутъ ли человѣчествомъ апогей его относительнаго эмпирическаго совершенства или только еще будетъ достигнутъ. Для рѣшенія этой проблемы мы должны обладать критеріемъ относительнаго совершенства моментовъ *

(180): не индивидуальныхъ ихъ качествованій (которыя равноцѣнны), а того, насколько каждый изъ нихъ въ своемъ качествованіи осуществляетъ всеединое человѣчество. Критеріемъ можетъ быть лишь само совершенное человѣчество въ совершенствѣ своемъ единое съ абсолютнымъ бытіемъ. И наиболѣе совершенный эмпирически моментъ человѣчества долженъ быть наиболѣе единымъ съ Божествомъ человѣкомъ, который въ себѣ конкретизуетъ-индивидуируетъ актуализующееся въ немъ черезъ іерархію соціальныхъ своихъ индивидуацій (культуру-народъ-семью) человѣчество. Иными словами апогеемъ историческаго развитія является относительно совершеннѣйшій или (но это уже вопросъ не знанія, а вѣры) единственный истинный богочеловѣкъ * (ср.23).

Такъ намѣчается христіанская метафизика исторіи. Признавая апогеемъ эмпирическаго развитія человѣчества эпоху возникновенія христианства, она не обезцѣниваетъ другихъ эпохъ. Вслѣдствіе того, что эмпирическое человѣчество несовершенно, оно и въ апогеѣ своемъ могло выразить себя лишь несовершенно, ограниченно и односторонне: только въ качествованіяхъ эпохи. * (212) Другія эпохи выражаютъ его другими, своими качествованіями: ими выражаютъ его меньше, чѣмъ эпоха апогея своими, меньше, чѣмъ могутъ и должны. Но этихъ качествованій въ эпохѣ апогея не было; и они должны быть, чтобы человѣчество вполнѣ себя выразило. Конечно, Христосъ не Ньютонъ и не Архимедъ, не Декартъ и не Платонъ. Въ узкой области избранной каждымъ изъ нихъ они идутъ дальше и раскрываютъ намъ больше. Но не только они безконечно далеки отъ него въ области освѣщаемой имъ жизнедѣятельной истины, а и само всеединое бытіе и вся проблематика человѣка, міра и Бога нигдѣ не выразилась съ тою же гармоничною полнотою, ясностью и неисчерпаемымъ богатствомъ, съ тою же указывающею мѣсто всѣмъ частнымъ исканиямъ широтою, какъ въ органически развившемся изъ проповѣди-жизни Христа ученіи.

9

Мы установили, что совершенствованіе бытія, будучи его становленіемъ, связано съ его „ухудшеніемъ", или съ умаленіемъ его, съ его погибаніемъ.* Отожествляя 175 сл.
совершенство съ полнотою бытія и совершенствованіе со становленіемъ мы рѣшились даже предположить, что (быть можетъ, какъ угодно) въ нашемъ несовершенномъ бытіи совершенствованіе его „компенсируется" его погибаніемъ. (Строго говоря, это лишь иная формулировка утвержденія, что наше бытіе непреодолимо несовершенно) Таковымъ представляется бытіе въ своемъ временномъ развитіи; и тѣмъ менѣе мы опознаемъ его всевременность, тѣмъ яснѣе. Однако само становленіе бытія инымъ, еще не бывшимъ, указываетъ на возможность его роста, его совершенствованія въ смыслѣ преизбыточествованія, и малѣйшее усмотрѣніе его всевременности (хотя бы, для начала, какъ неполнаго его погибанія) заставляетъ считать эту возможность осуществившейся. Въ своемъ совершенствованіи-преизбыточествованіи наше бытіе (становится) абсолютно новымъ, не бывшимъ даже какъ свое будущее; выходитъ за предѣлы своего эмпирическаго, даже только возможнаго эмпирическаго существованія, тѣмъ самымъ его расширяя, эмпиризируя дотолѣ ему запредѣльное.*
176 сл. Въ своемъ преизбыточествованіи оно эминентно-

всевременно, -всеединно, -свободно. Оно все себя [#] превосходит, трансцендирует: как целое, во всяком своем прошлом и будущем. *Оно все пре-ображает, (194) воз-становляет, воскрешает свое прошлое, действует в своем будущем (мы неточно говорим: „определяет", „созидает" его). Совершенствующееся-преизбыточествующее бытие не имеет как свое настоящее „прямого" отношения к своему прошлому и будущему — „движется" не по линии времени, а перпендикулярно ей, вверх* (194) Но оно преизбыточествует всеединно, во всех своих моментах (т.е. и в прошлом и будущем) и, как все еще не достигшее своей полноты, неравномерно. Его разнствующие по степени своего преизбыточествования моменты (~~вся~~ хотя каждый из них по своему качествует, у каждого своя „цель", свой „идеал", свое совершенство) слагаются в иерархию относительного совершенства, осмысляющую временной, исторический процесс.* ✓ 182 сл.

(194) * Совершенствование-преизбыточествование не особенный процесс, который бы мог быть иначе, как теоретически, отвлеченным от нашего становления-погибания; не прибавляется к нему и не завершает его, а в нем
120 совершается*, свидетельствуя, что до сих пор мы понимали само становление-погибание недостаточно (хотя для наших целей ~~этого~~ такого понимания и было нам достаточно). Впрочем, поскольку это можно было сделать не слишком отягчая изложение, мы наме-

кали на содержащееся въ становленіи совершенство-
ваніе.× Само возстановленіе прошлаго, хотя и съ необхо-
димостью вытекаетъ изъ становленія-погибанія всеединаго
нашего я, является преизбыточествующимъ становленіемъ. Съ
другой стороны, именно выходъ бытія за свои предѣлы
обнаруживается въ томъ, что оно становится новымъ; и „обнов-
леніе" существенно для него даже въ его совершенствѣ×, по- 104 сл., 119
скольку не можетъ быть совершенства безъ совершен-
12, 13. ствованія×. Постигая свое бытіе какъ жизнь чрезъ
3 сл. смерть× и усматривая онтическое первенство смерти,
погибанія, мы обнаружили свое несовершенство и
въ томъ, что не вполнѣ погибаемъ× и въ преоблада- 5
ніи разъединенія надъ единеніемъ×, вытекающемъ 92 сл.
изъ неполноты, несовершенства нашего умиранія.
Въ прошломъ, которое повидимому никогда не утрачива-
ется окончательно нашимъ я и частью возрождаемо
имъ до близкой къ настоящему актуальности, недостаточ-
ность умиранія до неразличимости сливается съ воскре-
шающею его дѣятельностью становящагося-совершен-
ствующагося. Всякому извѣстно, насколько затрудняютъ
жизнь и мышленіе мучительныя или просто ненуж-
ныя и назойливыя воспоминанія, и понятно какъ про-
водимое Прустомъ различеніе между механической и
33 сл., 38 сл. живой памятью×, такъ и его опытъ воскресенія прош-
45 сл. лаго×. Ненужнымъ педантизмомъ была бы попытка
отдѣлить въ воспоминаніи то, что воскресаетъ, отъ того,

еще не умерло. Вотъ и несовершенное я отлично отъ превосходствующаго только въ теоріи. Существенно другое. — Совершенствуясь-превосходствуя, преодолѣвая себя, выходя за свои предѣлы я становится новымъ и „обновляетъ", преображаетъ свое прошлое, или вос- 192
хищаетъ конечно, лишь цѣною своего умиранія, болѣе совершеннаго, чѣмъ „принудительное" умираніе несовершеннаго я. Однако объ этомъ умираніи совершенствующагося я мы можемъ пока не говорить, такъ какъ намъ предстоитъ еще уяснить себѣ, что такое совершенная смерть совершеннаго я.

Несовершенное я выходитъ за свои предѣлы не въ пустоту, а въ свое же совершенство, которое было ранѣе, чѣмъ оно въ него проникло, и котораго ранѣе въ немъ не было. То же самое я и несовершенно, и совершенно, какъ совершенное онтически предшествуетъ своему несовершенству, но въ качествѣ несовершеннаго сначала несовершенно и возрастаетъ совершенствуясь. Совершенствуясь несовершенное я дости- (197, 198)
гаетъ предстоящее ему какъ нѣчто запредѣльное его эмпирическому бытію, нѣчто „неэмпирическое", свое совершенство своимъ бытіемъ, эмпиризируетъ свое совершенство. Но это не значитъ, что совершенное я неэмпирично, и что несовершенное въ себѣ его чѣмъ-то обогащаетъ. Тогда бы оно было бѣднѣе несовершеннаго и не было совершеннымъ. Все, что есть въ эмпиріи положительнаго, бы-

тійнаго (въ частности, пространственная внѣположность моментовъ, множественность ихъ, временное теченіе, разъединеніе, становленіе-погибаніе), есть и въ Личности. Нѣтъ же въ немъ только ограниченности эмпиріи (непреодолимости внѣположности, преобладанія разъединенности надъ единствомъ). Впрочемъ, должна быть въ немъ и ограниченность, только — какъ преодолѣваемая и преодолѣнная. Поэтому можемъ мы сказать и такъ. — Совершенное становится несовершеннымъ, ~~себя ограничиваетъ~~ совершеннымъ образомъ себя опредѣляя себя и ограничиваетъ, но не въ смыслѣ паденія, а, конечно, для того, чтобы границы свои снять. Разумѣется, совершенное его самоопредѣленіе является ~~его~~ преодолѣвающимъ его предѣльность, снимающимъ положенныя границы о-и раз-граниченіемъ себя. Но становленіе его несовершеннымъ нѣчто иное — здѣсь предѣльность, ограниченность являются непреодолимою, хотя и для того, чтобы быть преодолѣнною. Здѣсь происходитъ нѣкоторая задержка процесса.* Здѣсь (197, 217) въ качествѣ несовершеннаго я своей предѣльности преодолѣть не можетъ; и сколько бы ни совершенствовалось остается не могущимъ предолѣть, непереходимыми границами ограничивающимъ въ себя все, что изъ совершенства своего освѣщаетъ. Это непреодолимое ~~о~~ несовершенство, конечно, должно быть преодолѣно тѣмъ же началомъ я: иначе я не было бы совершеннымъ и не становилось бы не-

совершеннымъ. Но оно непреодолимо для несовершеннаго я, для я въ его несовершенствѣ, т.е. и въ несовершенномъ его совершенствованіи, преодолимо же для я въ его совершенствѣ. Иначе говоря, непреодолимый предѣлъ существуетъ для несовершеннаго я, а для совершеннаго не существуетъ, т.е. преодолимъ, преодолѣвается и преодолѣнъ. Совершенное я истинно совершенно (не относительно, абсолютно совершенно) потому, что опредѣляетъ и преодолѣваетъ свое собственное несовершенство. Но совершенное я и несовершенное я — одно и то же я.

Совершенство нашего я, нашего самосознательнаго бытія (т.е. и весь ставшій имъ познаваемый нами міръ) есть всеединая полнота его совершенствованія. Совершенство — источникъ и начало совершенствованія, но не какъ предваряющая его, изначально данная его полнота и не какъ первый моментъ во временномъ самораскрытіи-совершенствованіи бытія. Совершенство — цѣль и результатъ совершенствованія, но не какъ создаваемое имъ (изъ чего?) или достигаемое имъ совершенное бытіе. Совершенство дѣйствительно существуетъ, поскольку совершенствуется и усовершилось. Оно идеально лишь постольку, поскольку совершенствуется и еще не усовершилось, и лишь

для себя усовершающегося, но еще не усовершившегося.
Однако для этого „лишь" необходима „задержка";[2] и это 195
„лишь" не что иное, как непреодолимое для себя са-
мого наше несовершенство: въ начале совершен-
ства „лишь" может существовать и существует
только как преодолеваемое, как преодолеваемая непреодо-
лимость. Наше совершенное я преодолевает свое не-
совершенство как им, совершенным я, опреде-
ленное (→ им себе данное → необходимое) и потому
им преодолимое, но для несовершенства непреодоли-
мое, ибо иначе бы не могло быть „задержки", преде-
ла, несовершенства. Несовершенному я совершенство
его предстоит как еще не осуществленное, „иде-
альное" (и поскольку совершенство есть — а оно есть — как
особое „идеальное" бытіе), преодоленіе несовершенства
(непреодолимаго!) — как совершающееся за пре-
делом, „сверхэмпирическое".[x] Однако выходя за 197а.
пределы всякаго данного эмпирическаго своего бытія
и осваивая свое совершенство, относительно совершен-
ствуясь, наше я всегда оказывается эмпирически
существующим: „эмпиризирует" идеальное бытіе.
И не видно, почему бы могло быть иным полное
совершенствованіе я. С другой стороны, невозможно до-
пустить, чтобы совершенное бытіе нашего я
было лишено того, что есть положительнаго, бытій-
наго въ его несовершенствѣ, и, раз оно преодоле-

быть несовершенно, то-есть само несовершен-
194 с. ство его законно.[x] И тѣмъ не менѣе утвержденіе, что наше я представляетъ непреложно все несовершенство, „сверхэмпирическія" нѣкоторыя знанія обладаетъ, такъ какъ то, что оно созерцаетъ эмпирическимъ своимъ бытіемъ, непреложно несовершенно. Весь вопросъ въ томъ, что такое его эмпирическое бытіе, и точно ли обычное
(187) словоупотребленіе.[x]

Подъ противостоящимъ эмпирическому не-эмпирическимъ, безъ каковаго противостоянія не могло бы быть самого понятія эмпирическаго, можно подразумевать либо 1) нѣчто совершенно иное, ничего общаго съ нимъ не имѣющее, либо 2) нѣчто лишенное ограниченности эмпирическаго, но обладающее всѣмъ положительнымъ, бытійнымъ его содержаніемъ и еще чѣмъ-то, въ эмпиріи не даннымъ или не вполнѣ даннымъ. Первое предположеніе, при послѣдовательномъ его продумываніи приводящее къ удвоенію бытія, для насъ непріемлемо. Оно равнозначно отрицанію того, что неэмпирическое хотя бы въ наималѣйшей степени познаваемо, и что у насъ есть идея его, отрицанію того, что оно существуетъ въ идеѣ нашего совершенства и въ нашемъ къ нему стремленіи. Остается признать, что эмпирическое бытіе со-

держится въ своей неэмпиричности, которая „сгущаетъ", преодолѣваетъ его границы и тѣмъ самымъ осуществляетъ его полноту, его завершаетъ, или усовершаетъ. Не слѣдуетъ только упускать изъ виду, что вожделѣнное нами совершенство нашего я не можетъ не быть совершенствомъ всеединаго бытія, и что совершенство бытія восполняетъ не только недостаточность единства, непрерывности, свободы, а и недостаточность разъединенности, опредѣленности, необходимости, не только несовершенство жизни, а и несовершенство смерти. Болѣе того — только чрезъ полноту необходимости, опредѣленности, разъединенія достижима полнота свободы, непрерывности, единства, только въ совершенствѣ смерти обрѣтаетъ свое совершенство жизнь. Полнота „духа" не въ отвлеченіи его отъ „матеріи" и противопоставленности ей, а въ полнотѣ его „матеріальности". Совершенство бытія не внѣ пространства и времени, а — всепространственно и всевременно.

О, страшныхъ пѣсенъ сихъ не пой
Про древній хаосъ, про родимый!

„Не пой" потому, что „шевелящійся" подъ „заснувшими бурями" *хаосъ не что иное, какъ (201)
несовершенно-эмпирически воспринимаемая нами спонтанная мощь непрерывно-единаго бытія, которую

мы отвлекаем от ея усовершенности въ полнотѣ ея саморазъединенія-самоопредѣленія. По своему несовершенству не отвлекать мы не можемъ, но мы можемъ все-таки отдать себѣ отчетъ въ томъ, что у насъ нѣтъ права абсолютировать отвлекаемое нами и забывать о необходимости возстановить разрушаемое отвлеченіемъ единство. Отвлекая-абсолютируя „хаосъ" мы переносимъ его за предѣлы эмпиріи (хотя за ними онъ — возстаетъ изъ своей преодолѣнности какъ уже-не-хаосъ). Благодаря этому возникаетъ затруднившая философствованіе Платона идея изначальнаго, противопоставляемаго космосу хаоса-безпорядка, а въ современной метафизикѣ — идея сверхъэмпирическаго тѣхіинаго начала безпорядка и зла, начала, которое (будто-бы) разрушительно вторгается въ наше эмпирическое бытіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ запредѣльномъ оказывается не только совершенство, а и противостояніе ему непреодолимаго несовершенства, т. е. само неправомѣрно отдѣляемое отъ своего усовершенія несовершенство. На самомъ дѣлѣ „хаотичность" — свойство нашего несовершеннаго эмпирическаго бытія, реальное, бытійное потому, что коренится въ его совершенствѣ какъ иначе презолѣваемое-преодолѣнное, чего мы по своему несовершенству не видимъ и — „восполняемъ" богопочитаніе культомъ дьявола.

т.е. усмотрѣнія въ конкретномъ предметѣ общаго, яв-
ляется прежде всего индивидуація общаго, т.е. даннаго
многоединства, въ самомъ предметѣ и въ познающемъ его
субъектѣ, раздвоеніе-размноженіе внѣшняго субъекта.ˣ На пер- 202 сл.
вый взглядъ это объясненіе кажется недостаточнымъ
потому, что мы — въ значительной мѣрѣ подъ вліяніемъ
концептуальнаго (можно даже сказать — концептуа-
листически-номиналистическаго) мышленія — привыкли
считать подлинною, первичною реальностью не много-
единство, а единство-единичность-отдѣльностьˣ и даже об- 22
щее понимаемъ какъ единичное. Мы стараемся вывести
общее изъ единичнаго и объяснить появленіе общаго
какъ результатъ нашей, „субъективной" познавательной
дѣятельности. Первое приводитъ насъ къ пониманію
общаго какъ единичной суммы единичнаго; второе
— къ теоріи абстракціи, причемъ „абстрагируется" жал-
кій остатокъ единства въ разъединенности. Но мы уже
усмотрѣли, что само единичное понятіе (самъ еди-
ничный предметъ) возможно лишь въ качествѣ об-
204 сл. щаго.ˣ Поэтому не только отпадаетъ видимость (недостаточ- 342
ности нашего объясненія, а и возникаетъ вопросъ: какъ
возможна вѣра въ первичную реальность единичнаго?
Эта вѣра — такое же объясняемое нашимъ несовер-
шенствомъ ограниченіе интуиціи всеединства, какъ и вѣ-
ра въ первичную реальность отвлеченно-общаго. Нѣтъ
ни отвлеченно-общаго, ни отвлеченно-единичнаго, но

— только ~~единство~~ содружество человечества, более или менее несовершенно нами осознаваемое.

Гегемонія въ нашемъ греко-европейскомъ мышленіи понятій и дискурсіи заставляетъ насъ недооцѣнивать интуитивно-символическую его сторону, ея не видѣть или даже искажать, и пренебрежительно относиться къ мышленію не только „дикарей", а и такихъ культурныхъ народовъ какъ индусы и китайцы. Это (связано съ уже разсмотрѣнною нами идеею прогресса* и) столько же свидѣтельствуетъ о наивномъ самообольщеніи, сколько ведетъ 178, 135 сл., 11
къ самоограниченію. Китайцы „сумѣли упорядочить свое мышленіе ~~собственно говоря~~ по настоящему не стремясь къ тому, чтобы создавать понятія вида и рода". „Высшая категорія ихъ мысли — категорія Порядка и Бла-
210(224) лаго*"... Китайскіе философы всегда думали, что національная ихъ система символовъ, плодъ долгой традиціи мудрости, не можетъ въ цѣломъ своемъ не быть адэкватною дѣйствительности и доступною. Это значитъ, что они исповѣдуютъ такую же вѣру въ нее, какую намъ на Западѣ внушаетъ Разумъ.* Правда, подобно

*M. Granet La pensée chinoise, p. 137, 27. Cp. P. Masson-Oursel La philosophie comparée, 2 éd. p. 79 сл.

тому, какъ въ нашемъ мышленіи символы своего значенія ~~еще~~ цѣликомъ еще не утратили, въ Китаѣ или Индіи они частью ~~пріобрѣли~~ превратились въ аналоги понятій. Но эти аналоги (у китайцевъ „имена"*), хотя 210

и обусловили появленіе „содержки", не отверзали от-
дѣйствительности и не отрывали познающаго субъекта
отъ познаваемаго объекта. Индійская и китайская
мысль не знала ~~[illegible]~~ отдѣленности отъ вещей самодовлѣ-
ющихъ и по степени общности (іерархически) [illegible]
другъ въ друга абстракцій. Чужда ей была и тѣсно
связанная съ міромъ отвлеченныхъ понятій идея не-
измѣннаго бытія. Китайское Тао означаетъ дѣй-
ственную мощь и циклически измѣняющееся Цѣ-
лое. Въ Индіи корень as (asti = ἐστι = est = ist =
есть) не получилъ развитія; напротивъ, исключитель-
нымъ богатствомъ производныхъ прочихъ выра-
жающій идею становленія корень bhu. Конеч-
но, одними символами (познаніе ограничиться не мо- 344
жетъ, и мудрость Востока нуждается въ проработ-
кѣ ея концептуальнымъ мышленіемъ. Но заним-
мая мѣсто символа понятіе ограничило и опредѣля-
емый имъ объектъ и настолько исказило его связь
съ познающимъ субъектомъ, что нуждается въ само-
обузданіи. И здѣсь приходитъ ему на помощь
уясняемый имъ символъ.

Общее понятіе есть познаваемый нами
объектъ, въ которомъ нѣкоторые его признаки "(его содержаніе, т.е. какъ" 204
опредѣляются какъ выдѣляющіе его изъ единства съ
другими общими понятіями и находящіеся въ
составляющихъ его объемъ менѣе общихъ (или единичныхъ) понятіяхъ. 203

Опредѣленіемъ содержанія понятія (принципіально) опредѣляется и его объемъ, т.е. выдѣляются изъ бытія какъ особое многоединство всѣ объемлемыя понятіемъ меньшія общія понятія, или, еще иначе, понятіе раскрываетъ себя какъ многоединство, какъ познаваемый многоединый объектъ. / Однако на самомъ дѣлѣ, акту- 345
ально объемъ общаго понятія всегда остается неопредѣленнымъ и неопредѣлимымъ, на чемъ въ значительной мѣрѣ покоится познавательное значеніе понятія. Да и возникаетъ общее понятіе не въ результатѣ пересмотра и сопоставленія всѣхъ или даже только многихъ менѣе общихъ либо единичныхъ. Необходимо ли сравнить единичное понятіе съ другими единичными, чтобы усмотрѣть въ немъ общее?* 210 сл.
тѣмъ болѣе, что и единичнаго безъ общаго быть
204 сл. не можетъ.* Возможно, что чаще всего общее понятіе возникаетъ въ актѣ восприятія единичнаго предмета, такъ же, какъ единичный конкретный предметъ становится символомъ многоединства
209 сл. предметовъ.* У насъ бы и сомнѣнія въ этомъ не возникало, если бы наши общія понятія были совершенными, актуальными многоединствами. Вѣроятно, въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣетъ мѣсто сопоставленіе единичныхъ понятій или предметовъ, оно уясненію общаго понятія содѣйствуетъ. Но не больше ли здѣсь, особенно же въ теоріи индукціи, борьбы съ

создаваемою нами самими ложною картиною міра, съ его созданными навыками мысли, съ неупоминаемыми (?) Бэкономъ „идолами“? Какъ бы то ни было, понятіе можетъ быть общимъ только въ томъ случаѣ, если обнимаетъ множество своихъ моментовъ, и можетъ имѣть познавательную цѣнность только если его содержаніе находится во всѣхъ нихъ и только въ нихъ. Какъ единичное понятіе существуетъ лишь при томъ условіи, что является и общимъ, такъ общее для существованія своего должно быть и единичнымъ, даннымъ-многоединствомъ. Эмпирически всѣ моменты общаго понятія (menta общаго или единичнаго понятія), повидимому, ~~не даны~~ познающему субъекту не даны. Но этого понятія не можетъ быть, если они какимъ то образомъ познающему субъекту не даны.

(Не забудемъ, что общее понятіе, какъ и единичное, не конструкція нашего сознанія или я! Общее понятіе не что иное, какъ познаваемый и въ актѣ познанія двуединый съ нами, подобный намъ многоединый предметъ, конкретный лишь въ единичныхъ предикатахъ: существахъ ~~или~~ вещахъ, и качествованіяхъ ихъ, которыя выражаютъ ихъ взаимообщеніе, взаимопереход!)

Очевидно данность объема (всѣхъ моментовъ) общаго понятія слѣдуетъ искать въ содержаніи его, какъ при символическомъ мышленіи въ символѣ мы

...нность всего чемъ символизуемаго. Въ символѣ познающему дано реализующееся во множествѣ конкретныхъ предметовъ и, въ частности, въ самомъ символѣ, ихъ единство. Но въ символѣ не опредѣляется ни то, въ чемъ или какъ едины всѣ выражаемые символомъ предметы, ни то, гдѣ границы ихъ многоединства. Связанное съ конкретно-индивидуальнымъ общее то сжимается до неразличимой мощи и сущности всего, то какою-нибудь конкретною чертою связываетъ символъ съ тѣмъ либо инымъ классомъ (иногда на нашъ взглядъ искусственнымъ) предметовъ и чрезъ конкретное единство самого символа — разнообразнѣйшіе классы другъ съ другомъ. Символъ неопредѣлененъ, текучъ и динамиченъ. Понятіе опредѣляетъ свое содержаніе, выдѣляя себя своею differentia specifica изъ болѣе общаго понятія (родового), т.е. признавая себя его спецификаціею, индивидуализаціею, и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ актуальность, т.е. и дѣйствительную опредѣленность своего содержанія, только во всѣхъ своихъ спецификаціяхъ или индивидуализаціяхъ. Такъ опредѣляя человѣка какъ, скажемъ, разумное животное я утверждаю, что онъ одно изъ животныхъ, достаточно отличимое отъ всѣхъ другихъ своею разумностью, и что онъ дѣйствительно существуетъ столько же во мнѣ, сколько во всѣхъ другихъ людяхъ (бывшихъ, настоящихъ, будущихъ), но нигдѣ болѣе. Свою опредѣленность понятіе отрицаетъ „пул-

сацио" (сжимаемость-растяжимость) своего содер-
жанія и очерчиваетъ границы, въ которыхъ су-
ществуетъ, стабилизуетъ себя. Понятіе дина-
мично лишь въ процессѣ своего образованія — въ
сужденіи, отвлеченнымъ покоемъ, застывшимъ резуль-
м., 70см. татомъ[x] котораго, пріостановкою[x] процесса познанія, ср. 195
оно и является. И[x] опредѣляется содержаніе поня-
тія не затѣмъ, чтобы въ самомъ опредѣленіи быть
опознаннымъ, а для того, чтобы точно отдѣлить по-
нятіе (познаваемый многоединый предметъ) отъ
всѣхъ другихъ и чтобы такимъ образомъ можно бы-
ло использовать его въ познавательныхъ или въ
чисто практическихъ цѣляхъ. Опредѣляя понятіе
мы стремимся къ возможной краткости и ограничивае-
мся самымъ необходимымъ: указываемъ на ближайшій родъ,
не стараясь даже ясно представить себѣ его содержаніе,
выдѣляемъ видовой признакъ не вглядываясь въ его мо-
дификаціи, другіе признаки и его отношеніе къ нимъ.
Въ зависимости отъ потребностей даннаго момента мы
не всегда въ качествѣ видового или существеннаго вы-
дѣляемъ одинъ и тотъ же признакъ. И такъ называ-
емое научное опредѣленіе понятія появляется лишь
тамъ, гдѣ[x] понятіе оказывается необходимымъ моментомъ
(224) системы. Все это даетъ поводъ къ толкованію понятій
и концептуальнаго познанія вообще въ духѣ утилитариз-
ма, хотя бы бергсоновскаго. На самомъ дѣлѣ основаніе

всего этого глубже — въ невозможности для насъ по нашему несовершенству адэкватно познать конкретное многоединство, и понятіе не продуктъ нашего разума, а познаваемый нами конкретный многоединый предметъ.

(224) Какъ предметъ понятіе вовсе не столь малосодержательно, какимъ оно представляется съ формально-логической точки зрѣнія, и становясь болѣе общимъ не бѣднѣетъ, а богатѣетъ. Съ другой стороны, попытки свести понятіе къ одному формально-логическому его содержанію, опредѣляющему его объемъ, дѣлаютъ его познавательно безполезнымъ, безсодержательнымъ или противорѣчащимъ принципамъ самой логики, законамъ мышленія. Понятіе опредѣляетъ себя какъ ближайшій свой родъ, который ограничиваетъ, „обѣдняетъ" себя въ немъ становясь только однимъ изъ своихъ видовъ. Но такое самоограниченіе рода въ видѣ еще не значитъ, что родъ сдѣлался въ немъ отвлеченнымъ единствомъ, | безсодержательнымъ наименованіемъ 352
всѣхъ своихъ видовъ или что таковъ родъ самъ по себѣ. Человѣкъ — разумное животное. Животное, конечно, то, что живетъ. Но жить значитъ осуществлять одну изъ конкретныхъ формъ активнаго взаимообщенія съ окружающимъ и находиться въ реальномъ единствѣ со всѣми осуществляющими безконечное множество другихъ конкретныхъ формъ. Безъ этого

реальнаго единства не могло бы имѣть смысла и быть общее понятіе жизни. Жизнь не можетъ быть опредѣлена и вообще быть ~~быть~~ безъ и внѣ конкретныхъ своихъ проявленій или формъ, которыя другъ друга исключаютъ. Внѣ ихъ она пустое, безсодержательное слово, flatus vocis, не имѣющее никакого права на существованіе. И все-же опредѣляемое нами (приблизительно и по разному!) содержаніе общаго понятія „жизнь" не только существуетъ, а даже нужно, можетъ быть — необходимо. Оно, какъ и само слово „имя", „жизнь", существуетъ въ качествѣ прегнантной аббревіатуры самой многоединой жизни. Оно наличествуетъ въ нашемъ опредѣленіи человѣка потому, что въ немъ наличествуетъ сама многоединая жизнь, конкретно — весь живущій міръ. Точно такъ же обстоитъ дѣло и съ отличающею человѣка отъ другихъ животныхъ разумностью. Съ одной стороны, разумность внѣ конкретныхъ исключающихъ другъ друга своихъ проявленій то же самое, что абсолютное ничто. Съ другой стороны, она (какъ и любой другой, „болѣе удачно" выбранный отличительный признакъ ИЗ или даже совокупность признаковъ человѣка) сама по себѣ недостаточна для опредѣленія животнаго вида „человѣкъ". Чѣмъ отличается разумность двухгодовалаго ~~[illegible]~~ ребенка отъ разумности обезьяньяго дѣ-

теника? Почему къ виду „человѣкъ" относятся несмысленные младенцы, выжившіе изъ ума старики, идіоты? Очевидно, опредѣляя человѣка его разумностью мы безсознательно имѣемъ въ виду ~~все~~ другіе его признаки, и разумность лишь аббревіатура ихъ конкретнаго всеединства, правда, болѣе ясная, чѣмъ простое имя „человѣкъ". Природа существеннаго признака какъ аббревіатуры конкретнаго (даже временнаго!) многоединства особенно явственна въ геомет-
(223) рическихъ понятіяхъ.* Треугольникъ долженъ быть ~~но-то-жов~~ большимъ и маленькимъ, всѣхъ возможныхъ размѣровъ, воображаемымъ и всѣми мыслимыми способами изображеннымъ; каждый изъ его угловъ долженъ быть всѣми возможными углами между 0° и 180°, или: онъ долженъ быть совсѣмъ безъ угловъ. И подобными монстрами кишмя кишитъ „сверхвременное и надпространственное, идеальное" бытіе".

По ученію классической логики, чѣмъ больше объемъ понятія, тѣмъ меньше, бѣднѣе его содержаніе, и обратно. Съ этимъ ученіемъ можно согласиться, поскольку мы имѣемъ въ виду *чисто (224)
словесную фиксацію понятія, словесное опредѣленіе его содержанія и отвлекаемся отъ неразрывной связи содержанія съ объемомъ, который остается неопредѣленнымъ. Но при неопредѣленности объема познаваемый въ понятіи предметъ не отдѣ-

 115 110

лишь отъ другихъ предметовъ, т.е. понятіе теряетъ свою познавательную ценность, и традиціонному ученію съ большою убедительностью противопоставляется теорія, утверждающая, что какъ разъ более общее понятіе и по содержанію своему богаче менее общаго. Въ самомъ деле, выражаемое въ словахъ определеніе содержанія понятія является, какъ мы видели, лишь аббревіатурою (стяженнымъ воспріятіемъ его содержанія), преследующею цели отделить познаваемый предметъ отъ другихъ и облегчить (скажемъ даже — сделать возможнымъ) его использованіе или дальнейшее опознаніе. Определяя понятіе мы не спрашиваемъ: какъ содержаніе его относится къ составляющимъ его объемъ объектамъ (понятіямъ, предметамъ)? почему оно можетъ быть приписано имъ всемъ безъ исключенія? Когда же мы ставимъ и пытаемся решить эти вопросы, мы, сами того не замечая, подчиняемся односторонности своей преобразующей ~~понятія въ~~ предметъ въ понятіе, определяющей — опространствливающей —
(224) стабилизирующей тенденціи. Словами определенное содержаніе предмета-понятія представляется намъ всемъ его содержаніемъ. Допущеніе, что въ понятіи *implicite* содержатся логически необходимые выводы изъ определенія, — уже

рѣшенія и въ обоихъ варіантахъ утверждаетъ самодовлѣющее бытіе единства-общаго. А такое утвержденіе приводитъ, какъ мы видѣли, къ монструознымъ
220 образамъ общаго."

<u>Mene huic confidere monstro</u>? Естественно, что понятіе понятія было подвергнуто радикальной переработкѣ. Общее понятіе оказалось уже не тѣмъ, что общее реализующимъ его понятіямъ или предметамъ, не тѣмъ, въ чемъ они сходны либо тождественны, не общимъ представленіемъ, а закономъ или принципомъ, классифицирующимъ всѣ объекты, которые составляютъ объемъ понятія, и устанавливающимъ необходимыя ихъ взаимоотношенія. Такъ обладающій подлиннымъ („функціональнымъ") общимъ понятіемъ, напримѣръ — математическимъ, „можетъ вывести изъ него всѣ математическія отношенія, присущія частной проблемѣ, но въ то же время, съ другой стороны, онъ не ~~[illegible]~~ изолируетъ эту проблему, а понимаетъ ее въ непрерывной связи съ другими проблемами, слѣдовательно, въ ея глубокомъ систематическомъ значеніи. Единичные 257
случаи не выключены изъ разсмотрѣнія, а фиксируются и удерживаются [illegible] какъ вполнѣ опредѣленныя ступени въ общемъ процессѣ измѣненія... Характерный моментъ понятія заключается не въ „общности" образа представле-

нія, а въ общезначимости принципа ряда.* Мы не извлекаемъ изъ предлежащаго намъ многообразія любыя абстрактныя части, а создаемъ для членовъ его однозначное отношеніе, мысля ихъ связанными посредствомъ „всеобъемлющаго закона". 212

Конечно, дѣло здѣсь идетъ не о формально-логическомъ
120, 217 понятіи*, а о самомъ съ помощью понятія познава-
218 емомъ объектѣ.* Авторъ, Кассиреръ, конструиру-
217 етъ понятіе*, на самомъ-же дѣлѣ — въ понятіи реконструируетъ, выражаетъ предметъ. Его выводы правильны, поскольку „понятія" не можетъ быть безъ вытекающихъ изъ него отношеній и, слѣдовательно, безъ самихъ соотносящихся опредѣленностей (членовъ многообразія). Его понятіе-предметъ оказывается конкретнымъ всеединствомъ своихъ моментовъ. И слова „въ общемъ процессѣ измѣненія", возвращающія „опредмечиваемому"
221 понятію динамичность* вполнѣ на мѣстѣ. Конкретное всеединство временно качествуетъ, всевременно. И только во временныхъ могутъ моменты или погибнуть или примутъ благообразный видъ.* 100 сл.

Такое преобразованіе понятія понятія выдвигаетъ его какъ актъ познанія, сужденіе, и въ немъ, созидающемъ его, какъ бы стремится его растворить. Понятіе перестаетъ быть стабильнымъ результатомъ сужденія, ибо само на первый

[...]

С. 191, строка 7. Вставка на полях читается: *(Строго говоря, это лишь иная формулировка утвержденія, что наше бытіе непреодолимо, несовершенно).*

С. 196, строка 16. Первая цифра на полях читается: 186.

С. 201, строка 9. Вставка на полях читается: *Но тѣм самымъ мы находимъ опредѣленіе эмпиріи. Эмпирія – несовершенство бытія какъ непреодолимое даже въ его преодолѣніи, какъ дурная безконечность преодолѣванія. Совершенство же бытія – преодолѣніе-преодолѣнность этой непреодолимости.*

С. 202, строка 5 снизу. Первая цифра на полях читается: 119.

С. 203, строка 15. Вставка карандашом сверху и на полях читается: *И, значитъ, и воплощающимся в ней нашимъ <...> двуединымъ субъектомъ, въ активности котораго сомневаться не можемъ.*

С. 204, последняя строка. Вставка карандашом сверху, затем на полях и ниже читается: ... *внутреннего единства и совпадаетъ съ познающимъ его субъектомъ, который нечто иное, какъ моментъ, включающий его и предметъ системы, или лучше, высшаго субъекта,*

Там же. На полях справа запись карандашом читается: *Понятіе предмета въ познающемъ его субъекте и въ качествѣ иного субъекта*

С. 205, последняя строка. Вставка карандашом под строкой читается: *Не исчезнувшимъ всѣцело, а*

С. 210, строка 1 сверху. Вставка карандашом читается: *Языкъ развивается отъ конкретнаго къ общему.*

С. 212, строка 9. Последняя цифра на полях справа читается: 189

С. 214. Запись на полях справа не прочитывается.

С. 217, строка 5. Вставка карандашом сверху читается: *котораго;* в строке 6 это слово зачеркнуто.

Там же, строка 6. Первая цифра на полях слева читается: 67.

С. 220. Запись на полях слева не прочитывается.

С. 224, последняя строка. Вставка карандашом внизу читается: *Принципъ не даетъ*

Там же, строка 3 снизу. Вставка карандашом сверху читается: *Сужденіи*

На стр. 224 рукопись обрывается. Несмотря на это, как мы уже говорили (см. с. 13–14), религиозно-философское истолкование бытия в аспекте всевременности-всепространственности и в соотнесенности совершенства-несовершенства получили здесь наиболее полное обоснование.

В рукописном отделе LNB, в папке F51-3 имеется также вариант первых двух разделов, повторяющий 1–60 страницы напечатанного нами в I выпуске „Архива“ текста, а также изолированные страницы: 241, 242, 391, 545. Содержание последних двух позволяет отнести их к иным карсавинским

текстам, возможно, следовавшим за трактатом „О времени“, чем объясняется их нумерация – на 150–200 стр. отдаленных от представляемой нами работы. Содержательные аналогии этим страницам находим в карсавинских трудах эмигрантского и лагерного периодов. Тем не менее один, а именно, записанный Карсавиным на странице 391, нам кажется необходимо привести:

<...> *самъ возставшій изъ небытія Богъ; иное же бытіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ инобытіе Бога (иной образъ Его бытія). Богъ какъ абсолютное бытіе – начало и конецъ описываемаго процесса: небытіе Бога – бытіе и обоженіе иного, міра. И міръ существуетъ потому, что небытіе Бога есть единство – полнота Его умиранія-воскресѣнія и потому, что конецъ Бога отличается отъ Его начала. Въ концѣ Богъ не только Онъ самъ, а и сотворенный Имъ изъ ничего, а въ своемъ становленіи-обоженіи подобно Богу, переставшій быть собою и ставшій Богомъ второй субъектъ Божественнаго содержанія, міръ. Въ абсолютномъ самоопредѣленіи Богъ самодовлѣетъ и абсолютно свободенъ. Безсмысленно вопрошать: почему или зачѣмъ творитъ Онъ міръ? – Творитъ изъ ничего, и все. Но если творитъ, то очевидно, что актомъ творенія себя иноопредѣляетъ какъ абсолютное бытіе, самораспредѣленіе свое дѣлаетъ самоопредѣленіемъ, не только совершененъ, а еще всего Себя познаетъ и даетъ познать какъ абсолютное совершенство.*